

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com

В.У. БАБУШНИН

О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

•

*Критика
современных
буржуазных
концепций*

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

В. У. БАБУШКИН

О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

*Критика
современных
буржуазных
концепций*

854893

1960

Государственная
областная библиотека
им. А. М. Горького
г. Ворошиноград



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1978

М Е С Я Ц

8	9	10	11
процентная набивка за выслугу лет	по оплате по при- казу до 10 лет до 15 лет до 20 лет до 25 лет до 30 лет до 35 лет до 40 лет до 45 лет до 50 лет до 55 лет до 60 лет до 65 лет до 70 лет до 75 лет до 80 лет до 85 лет до 90 лет до 95 лет до 100 лет	сумма	всего написано

ПЛАНОВЫЙ

ВВЕДЕНИЕ

В книге критически рассматриваются наиболее распространенные в современной буржуазной философии концепции природы философского знания: феноменологическая, экзистенциалистская и неопозитивистская. Осуществляется попытка диалектико-материалистического анализа теоретико-познавательной и мировоззренческой функций философского знания и его структуры.

Ответственный редактор
доктор философских наук
И. С. АНДРЕЕВА

Общественно-исторический прогресс характеризуется не только качественными изменениями в области материального производства, коренными преобразованиями социальной структуры, но и развитием общественного сознания, духовной культуры общества. Философия, будучи «духовной квинтэссенцией своего времени» (К. Маркс), развивается вместе с прогрессом человеческой культуры. Прогресс в философии проявляется как в обновлении ее категориального аппарата и инструментария, так и в изменении самого типа философского мышления, форм взаимоотношения философии с другими видами духовной активности человека. Об этом свидетельствуют основные этапы истории философской мысли, в частности возникновение философии, когда ей пришлось отстаивать свою самостоятельность по отношению к религиозно-мифологическому мировоззрению, и особенно революционный переворот в философии, осуществленный К. Марксом и Ф. Энгельсом, а также ленинский вклад в философию марксизма. Современный этап в развитии философии также не является исключением. Бурный рост современной науки и духовной культуры обогащает философию новой проблематикой, а это в свою очередь выдвигает задачу осмысления природы философского знания, наиболее адекватной и правильной постановки мировоззренческих проблем. Вновь приобретает актуальность проблема спецификации философского знания.

Мировой революционный процесс, современная научно-техническая революция, строительство коммунистического общества и формирование нового человека обуславливают возрастание роли марксистско-ленинской философии, ее общеметодологических и мировоззренческих функций. «В условиях коренных изменений социальной жизни, знаменующих переход человечества от капитализма к

коммунизму, в условиях углубляющейся революции в естествознании, приводящей к новым фундаментальным открытиям в науке, исключительно важное значение,— отмечает П. Н. Федосеев,— приобретают теоретическое осмысление всех этих процессов, творческая разработка мировоззренческих вопросов, возникающих в связи с развитием общественных отношений и всех отраслей современного знания» [124, с. 449].

Философия призвана теоретически осмыслить все увеличивающийся объем научных знаний, богатый опыт общественной жизни и на основе этого осмысления выработать целостный подход к природе, обществу и истории, без чего невозможны глубокое освоение предшествующей культуры и формирование коммунистического мировоззрения. «В условиях социализма и строительства коммунистического общества,— говорится в Программе КПСС,— когда стихийное экономическое развитие уступило место сознательной организации производства и всей общественной жизни, когда теория повседневно претворяется в практику, первостепенное значение приобретает формирование научного мировоззрения у всех тружеников советского общества на основе марксизма-ленинизма как цельной и стройной системы философских, экономических и социально-политических взглядов» (4, с. 117—118).

Решение проблемы специфики философского знания имеет исключительно большое практическое и теоретическое значение как для развития самой марксистской философии, так и для успеха той наступательной борьбы, которую она ведет против буржуазной и ревизионистской идеологии, искажающей и мистифицирующей подлинную сущность философии, ее место и роль в общественной жизни. «Марксизм-ленинизм,— отмечалось на XXV съезде КПСС,— это единственная надежная основа для разработки правильной стратегии и тактики. Он дает нам понимание исторической перспективы, помогает определить направление социально-экономического и политического развития на долгие годы вперед, правильно ориентироваться в международных событиях» [3, с. 72].

Проблема специфики философского знания включает в себя комплекс самых разнообразных вопросов: взаимоотношение теоретико-познавательной и мировоззренческой функций философии, соотношение философии и науки, философского мировоззрения и научной картины

мира, философии и идеологии, значение исходныхгносеологических и онтологических предпосылок в научном познании, роль философии в условиях современной научно-технической революции. Кроме того, выявление специфики философского знания требует исследования процессов, происходящих в недрах самой философии, таких, как отпочкование от философии новых наук (логики, психологии и др.), постановка новых проблем и зарождение новых направлений исследования. Эти процессы оказывают значительное влияние на способы построения философских теорий, на философские методы и аргументацию. Природа философского знания не будет до конца выясненной, если оставить без внимания мировоззренческо-антропологические проблемы, так называемые «вечные» вопросы о смысле жизни, о назначении человека, анализ которых всегда был одной из фундаментальных задач философии.

Решение проблемы специфики философского знания требует осмысления места философии в системе культуры и роли философии в развитии науки и общества, выявления особенностей философского познания, философского подхода к миру по сравнению с другими видами его духовного освоения (научным, художественно-эстетическим и др.). Речь идет, таким образом, об анализе особенностей философско-мировоззренческих исследований, о специфике философии как формы теоретического знания и одновременно как формы общественного сознания, о понимании философии как необходимой функции человеческой культуры.

Проблема природы философского знания оживленно обсуждается в советской философии, ее анализу посвящены исследования А. С. Богомолова, Г. А. Брутяна, В. С. Готта, Л. Ф. Ильичева, Б. М. Кедрова, П. В. Копина, В. А. Лекторского, М. В. Мостепаненко, И. С. Нарского, И. Б. Новика, Т. И. Ойзермана, М. Э. Осельяновского, В. Н. Сагатовского, Ю. В. Сачкова, П. Н. Федосеева, В. С. Черноволенко, В. С. Швырева, В. И. Шнигарука, Э. Г. Юдина и др.¹ Эта проблема рассматривается

¹ Вопросы, связанные со спецификой философского знания, обсуждались на страницах журналов «Вопросы философии» и «Философские науки», а также в ряде коллективных монографий: [62], [70], [72], [79], [85], [98—100], [109—110], [112—114], [118], [127], [129—130], [132—133], [135], [145] и др.

как в историко-философском аспекте (В. Ф. Асмус, Б. В. Богданов, Б. Э. Быховский, Э. В. Ильенков, М. Г. Иовчук, Г. А. Кузьмина, Ф. Х. Кессиди, А. Ф. Лосев, Н. В. Мотрошилова, Т. И. Ойзерман, Л. В. Скворцов, В. В. Соколов, А. И. Чанышев, М. В. Яковлев и др.), так и в плане критики современной буржуазной философии (К. С. Бахрадзе, А. Ф. Бегияшвили, А. С. Богомолов, Б. Э. Быховский, П. П. Гайденко, Б. Т. Григорьян, Ю. Н. Давыдов, В. А. Карпушин, М. А. Киссель, М. С. Козлова, Г. А. Курсанов, М. К. Мамардашвили, Н. В. Мотрошилова, Ю. К. Мельвил, И. С. Нарский, С. Ф. Одуев, Т. И. Ойзерман и др.).

В буржуазной философии на всем протяжении XX в. проблема природы философии была одной из центральных². И это не случайно. Буржуазные мыслители пытаются преодолеть кризис буржуазной философии как за счет частичных изменений современных философских доктрин, так и путем кардинальной перестройки классических концепций. Не понимая, как правило, объективных причин кризиса, буржуазные философы надеются найти из него выход посредством переосмысления философии, а именно путем осознания ее «истинной» природы.

Диапазон трактовок природы философского знания в современной буржуазной философии необычайно широк: от полного отрицания всякой познавательной и мировоззренческой значимости философии (аналитическая философия) до попыток представить философию в качестве того мистического первоисточника, который якобы способен спасти буржуазную культуру (экзистенциализм). Философия объявляется самоцелью, абсолютно беспредпосылочной и автономной сферой духовной деятельности человека (М. Шелер) или же полностью растворяется в других видах человеческой деятельности. Между этими крайностями можно встретить самые различные подходы: в одном случае философия объявляется искусством [266], в другом — выражением субъективно-иррационалистического «активизма» [277], в третьем — параноидной шизофренией [329]. Практически каждое направление буржуазной философии претендует на «революцию в филосо-

фии», то, что, тем не менее, именно ему удалось наконец-то дать принципиально новое определение философии, раскрывающее ее истинное назначение, «последние основания» и смысл философского творчества.

Наиболее характерной чертой буржуазных истолкований философии является отрицание научности философского знания, возможности научного материалистического мировоззрения, что в свою очередь связано с попытками опровергнуть научность марксистско-ленинской философии. Формы критики марксизма и апологетики буржуазной философии многообразны: от попыток доказательства несостоятельности, «устарелости» диалектического материализма до претензий обосновать эквивалентность любых философских учений (концепция плюрализма в философии). Отрицая научный характер философии, буржуазные идеологи опираются на позитивистскую интерпретацию науки. Подобная деидеологизация науки имеет вполне определенный замысел: «Противопоставить друг другу науку (не содержащую никаких мировоззренческих, философских аспектов) и философию (как якобы результат вненаучных форм восприятия и переживания мира), а следовательно, в конечном счете разорвать и противопоставить друг другу научное обоснование социально-практической деятельности человека и отражение его в мировоззрении — такова цель, которая подспудно определяет весь ход рассуждения теоретиков, отрицающих научный характер философии» [123, с. 11].

В современной буржуазной философии существуют направления, для которых анализ философского знания стал основным и, можно сказать, единственным объектом философского исследования. Это так называемые «философия философии» в ФРГ и Франции и «метафилософия» в США и Англии. Если представители первого направления, как правило, не занимают четких исходных методологических позиций³, то приверженцы второго це-

³ Например, Е. Рогге в работе «Аксиоматика всех возможных философствований» [323] выделяет три типа возможных философских предпосылок: позитивистский (Вейский кружок), для которого философия рациональна, но не самостоятельна; рационалистический (Ф. Брентано) — философия рациональна и самостоятельна; герменевтический тип (В. Дильтей) — философия самостоятельна, но не рациональна.

К «философии философии» можно отнести также работы [146], [180], [263], [270] и др.

² Еще в начале XX в. А. Риль писал: «Первой философской проблемой является теперь сама философия как проблема. Чем она хочет и должна быть, чем она была и что она представляет?» (105, с. 4).

ликом и полностью разделяют аналитическую установку позитивизма. Основное внимание при этом обращается на анализ и уточнение философской терминологии, сносов философской полемики и аргументации.

Антагонизм научно-теоретических и мировоззренческих аспектов философского знания, усиленно подчеркиваемый буржуазными философами, получил наиболее полное выражение в антиномии сциентизма и антисциентизма. Если сциентизм видит в философии совокупность псевдопроблем, порожденных неправильным словоупотреблением, пытается растворить философию в частных науках, то антисциентизм столь же односторонне сводит философию к субъективному самосознанию, а философскую деятельность — к формированию так называемой «философской веры».

Противопоставление философии и науки — не только симптом глубокого кризиса современной буржуазной философии, но своеобразная, по существу своему объективистская форма критики марксистско-ленинской философии, научного коммунистического мировоззрения. Как сциентистские, так и антисциентистские философские концепции выполняют в современной идеологической борьбе вполне определенную идеологическую роль: они пытаются доказать принципиальную невозможность научного обоснования философии и тем самым ставят под сомнение научность марксистско-ленинской теории революционного преобразования действительности.

Отказ от идеала научности философии привел к активизации процессов внутреннего разложения основных философских направлений современной буржуазной философии (о чем говорит, например, полное забвение феноменологии, экзистенциализма и неопозитивизма своих первоначальных программ обновления философии), к конвергенции некогда враждовавших философских направлений, к стиранию качественных граней между ними, к эклектическому сочетанию принципов феноменологии и аналитической философии в лице «лингвистической», или «оперативной феноменологии» обобщенного языка, герменевтики и неопозитивизма, аналитической философии и экзистенциализма, лингвистической философии и неофрейдизма, феноменологии и неомизма и т. п.

Не противоречие и тем более не конфликт теоретико-познавательной и мировоззренческой функций филосо-

фии, а раскрытие на основе материалистического решения основного вопроса философии внутренней диалектической взаимообусловленности между этими функциями философского знания является, на наш взгляд, необходимой предпосылкой понимания специфики философского знания. Анализ этих двух основных функций философского знания, а также критическое исследование трактовки этой проблемы в основных направлениях современной буржуазной философии и составляет основное содержание данной книги.

Природу философского знания нельзя понять вне связи философии с наукой. Однако в отличие от сциентистски ориентированной философии, стремящейся подменить философию теорией науки, диалектико-материалистическая философия, обращаясь к науке, интересуется прежде всего гносеологическими, онтологическими и мировоззренческими аспектами научного знания. Философия не подменяет собой науки: даже в сфере собственно научного знания она в сущности решает проблемы, которые не исчерпываются исследованием категориальной структуры научного мышления, а тем более разработкой логико-методологических проблем научного знания. Философия как специфический вид научно-теоретической деятельности создает свои собственные содержательные теории, отражающие всеобщие связи и отношения действительности. Теоретические выводы материалистической философии являются наиболее общими методологическими принципами любой человеческой деятельности, в том числе и научной. Отличие философского знания от научного заключается не только в чрезвычайной абстрактности философских положений, но прежде всего в предположениях, целях философской теории, в предмете и методе философии. В философских построениях отражаются самые общие свойства всей доступной нам реальности, поэтому философия опирается не только на научное знание, но и на совокупный опыт развития человечества.

Мировоззренческая функция философии — отнюдь не нечто внешнее по отношению к теоретическому (научному и философскому) знанию, как пытаются утверждать сциентисты. Мировоззренческая функция органически присуща философии, она в сущности является логическим завершением теоретико-познавательной ее функции. Интерес философии к всеобщим законам приро-

ды, общества и мышления, с одной стороны, необходимость осмысления человеческой жизнедеятельности — с другой, — все это ставит перед философией ряд мировоззренческих проблем, связанных с анализом места человека в мире, осознанием типов и форм его отношения к внешнему миру. Решение мировоззренческих проблем предполагает знание как законов объективной действительности, так и природы самого человека, его возможностей, целей и стремлений. Специфика мировоззрения заключается в том, что в нем имеет место синтез познавательных и ценностных, объективных и субъективных моментов. Мировоззрение, таким образом, есть определенный способ понимания, оценки и интерпретации действительности, целостное видение реальности, в котором определены место и роль человека в мире, осознано назначение и смысл его жизнедеятельности. В научной философии действительность выступает не только в качестве познанной, но и мировоззренчески интерпретированной, осмысленной через систему человеческих ценностей и целей, которые в свою очередь обусловлены социальной структурой общества, типом его культуры. Таким образом, философское знание по своей природе синтетично: это знание, с одной стороны, общетеоретическое, а с другой — мировоззренческое. Поэтому философия может рассматриваться и в качестве общей науки, отражающей наиболее общие закономерности бытия и мышления, и одновременно в качестве специфической формы мировоззрения.

В первой главе настоящей работы рассматривается историческая обусловленность характера философии уровнем развития науки, общества и культуры, анализируется понимание философии в ту или иную эпоху (на материалах взаимоотношения философии и науки, философии и религиозного мировоззрения).

Во второй главе подвергаются критическому анализу наиболее характерные для современной буржуазной философии концепции природы философского знания: феноменологическая, экзистенциалистская и неопозитивистская. Здесь показывается, что феноменология, хотя и учитывает в какой-то мере функцию философии, поскольку продолжает традиции классического философствования при анализе природы философского знания, воспринимает вместе с тем все его недостатки. Что же

касается экзистенциализма и неопозитивизма, то они обедняют, абсолютизируют и противопоставляют друг другу познавательную и мировоззренческую функции философии, а это неизбежно приводит к деформации философии. Такой недиалектический подход к философии характерен и для новейших направлений современной буржуазной философии.

Третья глава посвящена марксистскому анализу структуры и функций философского знания, исследованию характера взаимоотношенности теоретико-познавательной и мировоззренческой функций философии. «Точки соприкосновения» между научным и философским знанием, философской теорией и мировоззрением, на наш взгляд, могут быть обнаружены лишь в том случае, если учитывается сложная иерархия уровней теоретического знания и мировоззренческих образований. Отрицание или недооценка одной из фундаментальных функций философии означает в сущности ее уничтожение как специфического вида знания, растворение философского исследования в других видах духовной деятельности человека, что фактически и происходит в современной буржуазной философии.

ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

«Чтобы понять современное состояние мысли, вернейший путь — вспомнить, как человечество дошло до него, вспомнить всю морфологию мышления».

А. И. Герцен

Анализ историко-философского процесса позволяет, с одной стороны, выявить некоторые существенные особенности философского знания, а с другой — показать связь между философией и социально-экономической структурой общества, уровнем развития науки, техники и культуры в широком смысле этого слова¹. Всякая «истинная философия», отмечал К. Маркс, является «философией современного мира» и «представляет собой живую душу культуры» [1, т. 1, с. 105]. История философской мысли оказывала и продолжает оказывать значительное влияние на формирование и развитие научно-теоретического мышления, понятийного аппарата философии и науки. История философии — это не «великая школа клеветы», как утверждал Ф. Ницше [87, т. 9, с. 210], но, напротив, школа формирования и овладения научно-теоретическим мышлением.

Обращение к истории философской мысли позволяет выяснить одну важную для осмысления философского знания закономерность: прогрессивное развитие философии в системе культуры связано прежде всего с опорой философии на научное знание, с ее попытками решения актуальных теоретических, методологических и мировоззренческих проблем, о чем свидетельствует расцвет античной и классической буржуазной философии. Абсолютизация или недооценка одной из фундаментальных функций философии — теоретико-познавательной или мировоззренческой, обусловленная, как правило, кризис-

ым состоянием общества, его духовной культуры, неизбежно приводит к деформации философии.

Проблема возникновения философии. Философское знание обладает рядом особенностей, ибо оно, писал К. Маркс, «есть продукт мыслящей головы, которая осваивает мир исключительно ей присущим образом — образом, отличающимся от художественного, религиозного, практического-духовного освоения этого мира» [1, т. 12, с. 728]. Особенности философии обусловлены прежде всего внутренним единством ее основных функций — познавательной и мировоззренческой, которые обособляются и в определенной мере противопоставляются друг другу в мифогенной и гносеогенной концепциях происхождения философии. Согласно первой концепции, духовной предпосылкой философии является миф, а сама философия есть результат рационализации мифологического сознания. Она, таким образом, суть не более, чем спекулятивный миф. Вторая концепция также связывает возникновение философии с процессом рационализации, однако объект рационализации усматривается не в мифе, но в той пранауке, которая зародилась в Древнем Вавилоне и Древнем Египте. Обе концепции неубедительны: они не только одно-сторонне противопоставляют друг другу различные источники формирования философии (в частности, миф и пранауку), но и отрицают ту внутреннюю взаимообусловленность познавательной и мировоззренческой функций философии, без которой, собственно, не может быть и речи о философском знании.

Первой исторической формой мировоззрения было, как известно, мировоззрение религиозно-мифологическое. «Философия, — писал К. Маркс, — сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере» [1, т. 26, ч. I, с. 23]. Недифференцированность, синкретичность мифологического сознания обусловили особенности религиозно-мифологического мировоззрения — оно оперирует чувственно-конкретными представлениями, между которыми устанавливаются не смысловые, а ассоциативные связи. Миф как результат «фантазирующего разума» (Гегель) был той формой мировосприятия, которая обеспечивала

¹ Эволюция понятия «философия» рассматривается в энциклопедических статьях «Философия»: Э. Л. Радлова и Н. Г. Дебольского [101], В. А. Лекторского, А. П. Огурцова, В. С. Швырева и Э. Г. Юдина [69], Р. Эйслера [188] и Дж. Пасмора [296].

известную целостность интерпретации окружающей действительности. Эта целостность достигалась посредством того, что обобщенные образы мифологического сознания подчинялись определенной структуре, определенному архетипу.

Материалом мифологической интерпретации служила сама родовая жизнь, а методом ее была антропо-социоморфная аналогия. В мифологии по существу происходила антропоморфизация мира. И хотя в этом очеловечивании мира исключительную роль играло объективирование субъективных впечатлений, воли и эмоций, т. е. определенное мироощущение человека, тем не менее нельзя отрицать и объяснительных функций мифа, в которых отражался повседневный опыт родового общества. «Миф, — по словам Г. В. Плеханова, — есть первое выражение сознания человеком причинной связи между явлениями» [96, с. 24]. Именно эта объяснительная функция мифа и получила свое дальнейшее развитие в философии.

Возникновение рабовладельческого строя и рост знаний неизбежно привели к разложению мифологического сознания. Мифогенная концепция возникновения философии как раз и обращает свое внимание на процесс разложения мифологии. Этот процесс связывается с рационализацией «перезревшей» мифологии, с сохранением в философском сознании мировоззренческих схем мифа. Например, греческая философия при таком подходе рассматривается в качестве философии мифологии. «...Греческая диалектика, — полагает А. Ф. Лосев, — и началась с мифа — в пифагорействе, существовала как осознание мифа — у Платона и Плотина — и кончалась диалектической конструкцией мифа же — у Прокла... Греческая философия есть логическая конструкция мифа» [73, с. 21]. «Сначала, — разъясняет он в другой работе, — мифология — в своей непосредственности, в конце мифологии — в своей рефлексированной структуре, как философия мифологии. В середине же — неустанная и неутомимая борьба то за миф, то против мифа, но всегда с очень ясно ощущаемой тенденцией использовать и осознать в мысли то огромное интуитивное содержание, которое залегло в первоначальной и непосредственной мифологии» [74, т. 1, с. 78].

Действительно, мифологические образы (представле-

ния) играют исключительно важную роль не только в искусстве, но и в философии, особенно в философии идеалистической². Тем не менее сама по себе рационализация мифологии, ее понятийная реконструкция и интерпретация не в состоянии объяснить возникновение философии. Мифогенная концепция не учитывает того обстоятельства, что философское мышление принципиально отличается от мифологического. Если в мифе главное — образы, подчиняющиеся ассоциативной логике, бессознательное, вера, традиция, то философское сознание характеризуется прямо противоположным — понятийностью мышления, стремлением к обоснованности знания. Мифология дает эмоционально-чувственную, философия — рациональную картину мира. Способом мифологических построений является аналогия, в философии же аналогия играет вспомогательную роль. Миф не знает проблем, философия же рождается вместе с возникновением проблем и попытками их решения³. И, наконец, самое главное — философия в отличие от мифологии является системой теоретически обобщенных взглядов на мир и человека, в которой проявляется сознательное отношение человека к миру. Рационализация мифологического сознания есть поэтому не предпосылка, а скорее следствие возникающей философии, одно из ее проявлений. Она опирается на становящееся научно-философское сознание, которое не может быть до конца понятно в рамках мифологического мышления.

Следует заметить, что вообще мнение о более раннем возникновении философии по сравнению с наукой и о последующем отпочковании конкретных наук от философии является достаточно распространенным. Наука в этом случае рассматривается как итог позднейшего развития философии, как следствие ее дифференциации. Источник же возникновения философии усматривается не в науке, а в религии и мифологии.

² «Идеализм, — отмечает А. Ф. Лосев, — ведь и есть не что иное, как мифология, превращенная в отвлеченное понятие» [74, т. 1, с. 79].

³ «...Миф, — по верному замечанию Ж.-П. Вернана, — не ставит проблем, ибо он уже в самом себе содержит ответ. Миф — это возмущение, драматический рассказ, который сообщает истину, например, описывает происхождение мира именно так, как оно представлено в мифе... Он не задает вопроса... Философское мышление неотделимо не только от постановки проблем, но и от постановки их в форме диалога, аргументации, самого острого диспута» [44, с. 149—150].

С другой стороны, например, А. Н. Чанышев в своих работах [80, 143, 144] оспаривает правомерность схемы: религиозно-мифологическое мировоззрение → философия → наука. Он видит в науке не результат, а необходимую предпосылку возникновения философии: «Свои первые шаги наука совершает задолго до первых шагов философии... Возникновение науки предшествовало возникновению философии» [144, с. 142].

На наш взгляд, правильнее говорить об одновременном возникновении философии и науки, если под наукой понимать не просто совокупность эмпирических фактов и обобщений, а *теоретическое* осмысление накопленного знания. Такое осмысление лежало в основе возникновения как науки, так и философии. Именно опора на знания, имевшиеся в древней прануке, на опыт повседневной жизни, а также на положительные знания, которые были включены в мифологическое мировоззрение, позволила первым мыслителям создать и философию, и науку. Осмыслив и перестроив древнюю прануку, они заложили фундамент теоретического отношения к миру. В этом смысле начало философии было одновременно и началом теоретической науки вообще.

Возникновение философии — это в сущности процесс преодоления мифологического сознания научно-теоретическим мышлением. Генезис философии был связан не просто с рационализацией мифов, но прежде всего с попытками теоретического объяснения мира и самого человека.

Философия появилась в форме теоретической науки, противопоставившей мифологической картине мира свои космологические теории. И хотя в этих теориях все еще использовались мифологические образы, по своим основаниям, построению и аргументации они принципиально отличались от прежних теогоний. Менялись не только форма, но и содержание мировоззрения.

Философия возникла в трех культурах — древнегреческой, древнеиндийской и древнекитайской примерно в одно и то же время (VIII—VI вв. до н. э.). Что же касается Древнего Вавилона и Египта, то здесь речь может идти не о философии, но лишь о наличии духовных предпосылок для ее возникновения, каковыми являлись достаточно развитое религиозно-мифологическое мировоззрение и совокупность эмпирических знаний. Возникновению философии препятствовали в основном социальные условия,

и прежде всего наличие исключительно влиятельной касты жрецов, которая, разумеется, не была заинтересована в развитии теоретических исследований, способных поставить под сомнение религиозно-мифологическую идеологию. В каждой из трех упомянутых выше культур философия характеризовалась рядом существенных особенностей, что позволяет говорить о трех моделях ее возникновения. Эти особенности — не результат проявления априорного духа данных культур, как пытаются утверждать некоторые буржуазные ученые, но закономерное следствие тех специфических социально-исторических условий, в которых развивались эти культуры.

Буржуазные философы, как правило, совершенно умозрительно противопоставляют «восточную» и «западную» культуры, так называемые «азиатский» и «европейский» дух. Так, Г. Миш выделяет три типа философской позиции: мистически-религиозную, характерную якобы для индийской философии; этически-социальную — в китайской философии и научно-понятийную — в греческой философии [291]. А. Швейцер полагает, что индийское мировоззрение «было монистическим и мистическим», а европейское — «дуалистическим и доктринерским» [341, с. 439]. По мысли В. Хааса [211], западное и восточное мышление базируются на совершенно различных духовных структурах: принципом восточного мышления является «идентификация», т. е. стремление отождествить себя с сущностью, с бытием. Поэтому в восточной мысли нет различий между собственно философией, религией и наукой. Этим автор объясняет исключительную роль мистики и самосозерцания в восточной философии. Западная культура, по его мнению, ориентирована на познание объекта и основана на объективировании духа.

Более трезвую позицию занимает Г. Маккарти, который на основе анализа результатов трех совместных конференций философов Востока и Запада приходит к выводу о том, что ни восточную философию нельзя свести к религии, ни западную — к науке: «С исторической точки зрения и на Востоке, и на Западе имеется многостороннее взаимодействие между философией, наукой и религией» [286, с. 108]. Маккарти признает несостоятельность всех существующих попыток установить различия между восточным и западным типами философии. Это относится в первую очередь к широко распространенно-

му мнению, что «восточная философия отличается прежде всего практическим характером, а западная — теоретическим, что восточная философия спиритуалистична, в то время как западная — материалистична» [286, с. 109].

«Если само материальное производство, — указывал К. Маркс, — не брать в его *специфической исторической* форме, то невозможно понять характерные особенности соответствующего ему духовного производства и взаимодействия обоих» [1, с. 26, ч. 1, с. 279]. Иерархические и деспотические государства Востока вырабатывали догматический способ мышления, поэтому философская мысль с трудом пробивалась сквозь религиозно-мифологическое мировоззрение, а зарождающиеся философские концепции легко перерастали в религию. Исключительная роль, которую играла в восточных культурах религия, привела к тому, что «история Востока принимает вид истории религии» [1, т. 28, ч. 2, с. 241].

Древнеиндийская философия, в частности буддизм и джайнизм (VI в. до н. э.)⁴, были своеобразным протестом против кастового строя и гнета брахманской идеологии. Философские учения возникают преимущественно как новые учения о жизни, ориентированные поэтому в основном эτικο-психологически. Высшим видом деятельности объявляется нравственное самосовершенствование. Знание ценится выше деятельности, и в свою очередь целью знания считается созерцание.

Этическая ориентация индийской философии в целом не означала, однако, игнорирование практического опыта и знаний. Напротив, эти знания тщательно накапливались и использовались в той мере, насколько позволяла сама эτικο-психологическая ориентация философии. Так, йога, «несомненно, вобрала в себя и известное количество рациональных народных наблюдений в области медицины и психологии, например, о роли самовнушения о воздействии телесных и физиологических факторов на духовное

⁴ В отношении «Упанишад» речь может идти лишь о предфилософии, так как философия еще не вычленилась из религиозно-мифологического сознания. В «Упанишадах» есть высказывания, которые, казалось бы, являются «чисто» философскими. Например: «Поистине, разум — причина уз и освобождения людей: привязанный к предметам восприятия, (он ведет) к узам, избавление от предметов восприятия зовется освобождением» [120, с. 160]. Но подобные философские изречения буквально тонут в религиозно-мифологическом объяснении мира.

состояние» [134, т. 2, с. 267]. В древнеиндийской философии были и влиятельные материалистические школы (чарвака, лаяката), оригинальные логические и лингвистические учения. Тем не менее слабая разработка естественнонаучных проблем, обусловленная особенностями общественной структуры, широкое использование религиозно-мифологических образов — все это препятствовало развитию теоретических форм знания. «...Индийская философия, которая во многих отношениях может считаться по происхождению подобной европейской, своим специфическим характером обязана тому, — отмечает В. Вундт, — что в Индии процесс разграничения мифологии, религии и науки остался внутренним. Так как забота о науке здесь прежде всего лежала на жрецах, то и дальнейшее образование религиозных и научных воззрений постоянно сообразовывалось с древними традициями, благодаря чему даже в последнее время первоначальные мифы сохранили значение символических выражений чисто религиозных и научных убеждений, уже свободных от мифического элемента» [29, с. 60].

Что касается китайской философии, то она также имела морально-этическую направленность, причем сферы морали и права практически не различались. Философия в Китае зарождалась в недрах религиозно-мифологического мировоззрения, которое охватывало систему господства родовой знати. Наряду с тесной связью философии с господствующей идеологией другая особенность ее заключалась в том, что «естественнонаучные наблюдения китайских ученых не находили, за небольшим исключением, более или менее адекватного выражения в философии, так как философия, как правило, не считали нужным обращаться к материалам естествознания» [36, т. 1, с. 15]. Гуманитарно-культурная ориентация китайской философии привела к формированию традиционного (конфуцианского) типа мышления, отличавшегося крайней некритичностью. Л. С. Васильев, внимательно исследовавший роль традиций в формировании китайской культуры, характеризует его так: «На протяжении веков в рамках китайской цивилизации создавались и закреплялись многие фундаментальные принципы религии и этики, основные нормы морали, устойчивые стереотипы в языке, мышлении, представлениях и восприятии, определенная ценностная ориентация. Длительность и непрерывность на-

циональных традиций и психологических стереотипов способствовали их прочности и стабильности, особенно в условиях сложившейся в традиционном Китае экономической структуры с ее ясными формами натурального и полунатурального хозяйства в качестве основы и с решающей ролью административно-бюрократического аппарата в регулировании и нормальном функционировании жизни страны и народа» [26, с. 432].

В отличие от централизованных восточных государств, опиравшихся на замкнутую общину, социальная структура греческих полисов, особенно демократических, создавала благоприятные условия для возникновения и развития науки и философии. Греческая культура не знала господствующей касты жрецов, а следовательно, и не испытала на себе их религиозного гнета. Торгово-ремесленные слои общества были заинтересованы в научном знании, поскольку оно не только удовлетворяло практические, производственные запросы, но и имело мировоззренческое значение как антипод устаревшим мифам и религиозным догмам.

Греческая философия, в отличие от древнеиндийской и древнекитайской, возникает в форме натурфилософии, которая была в сущности первой попыткой теоретического осмысления природы. Прежнему религиозно-мифологическому мировоззрению здесь противопоставляется натурфилософское мировоззрение. Возникновение философии в форме теоретической науки позволяет установить подлинную гармонию познавательных и мировоззренческих компонентов философского знания. «...Особенность античной философии в том, — писал В. Ф. Асмус, — что внутри нерасчлennного единства первоначальных философских понятий и понятий научных, воззрения, относящиеся к природе, играют роль во многих отношениях решающую: первые греческие философы были не только первыми математиками, физиками, астрономами, физиологами, но вместе с тем их научные представления о мире определяли свойственную им постановку и решение вопросов философских» [9, с. 4]. Эта особенность возникновения греческой философии заключается в том, что это было, так сказать, «нормальное» рождение философии. Именно поэтому греческая философия стала той почвой, на которой выросла современная наука и философия.

Античная философия-наука. В греческой философии

был осуществлен переход от донаучного, мифологического к научному, теоретическому мышлению. Как определенный этап развития философии, а именно философии рабовладельческого общества, античная философия представляет собой в известном смысле единое целое и характеризуется рядом особенностей, присущих только ей.

В античной философии обычно выделяют три периода:

1) космологический (VII—V вв. до н. э.) с его различными натурфилософскими концепциями; 2) период расцвета (V—IV вв. до н. э.), когда решались антропологические проблемы, проблемы теории познания, логики, этики и создавались развернутые философские системы (Демокрита, Платона, Аристотеля); 3) эллинистический (III в. до н. э. — III в. н. э.), основные проблемы которого были связаны с этикой и философией религии.

Античная философия возникла в форме натурфилософии и представляла собой недифференцированную систему знаний, включавшую наряду с философскими принципами астрономические наблюдения, математические и медицинские сведения. Учитывая подобную синкретичность, имеет смысл говорить об античной философии как о философии-науке. Другая ее особенность заключается в том, что с самого начала в ней представлены различные подходы к объяснению действительности. Многообразие философских воззрений в период античности было обусловлено тем, что натурфилософские построения не содержали подлинного критерия истины — практики и эксперимента, они возникали в качестве гипотез, «пробных систем» теоретического мышления, в которых осмысливались накопленные знания, повседневный опыт и наблюдения. Для первых греческих философов, по словам Ф. Энгельса, был характерен «наивно-материалистический характер мировоззрения в целом» [1, т. 20, с. 504]. Их «диалектическое мышление выступает еще в первобытной простоте... У греков — именно потому, что они еще не дошли до расчленения, до анализа природы, — природа еще рассматривается в общем, как одно целое. Всеобщая связь явлений природы не доказывается в подробностях: она является для греков результатом непосредственного созерцания» [1, т. 20, с. 369]. Теоретико-познавательные и этические проблемы рассматривались, как правило, в рамках космологически-онтологической системы. В свою очередь полученная картина мира переосмыслилась эти-

ко-антропологически, т. е. постулировалась тождественность закономерностей микро- и макрокосмоса.

Рабовладельческие общественные отношения, характеризовавшиеся презрением к труду и материально-производительной деятельности со стороны власти имущих, не способствовали возникновению экспериментальной науки. (В этом отношении показателен следующий факт: Архимед, использовавший в осажденных Сиракузах свои знания для конструирования военных машин, вынужден был оправдывать эту невольную связь с «грубой» практикой своим патриотизмом. В своих же сочинениях он совершенно не упоминает об этом.) В целом знание было ориентировано не на опыт, практику и эксперимент, а на чистую теорию. Правда, это не значит, что в античном мире вовсе не использовались методы эмпирической науки. Так, в гиппократовской медицине применялся метод эмпирической индукции; вероятно, индуктивной была и логика Демокрита. Необходимость опыта, эмпирического исследования признавал и Аристотель. Однако опыт сводился к повседневному опыту, а научные обобщения строились на основе обыденных наблюдений. Тем самым античная философия и наука носили чисто созерцательный характер. Знание чаще всего использовалось лишь в качестве средства духовного развития человека. К этому стремились как философия, так и наука, в частности математика.

Формирование математического метода рассуждения, явившегося, по словам И. Канта, «революцией в способе мышления» [48, т. 3, с. 84], оказало значительное влияние на всю античную философию, особенно на способы доказательства философских положений и философскую аргументацию. «Общее впечатление от греческой философии V в. до н. э., — пишет Н. Бурбаки, — состоит в том, что в ней господствовало и развивалось все более и более осознанное стремление распространить приемы сочленения рассуждений, успешно применяемые риториками и математиками того времени, на все области человеческой мысли — другими словами, чтобы создать логику в самом общем смысле слова. В VII и VIII вв. философы еще только утверждают или прорицают... Начиная с Парменида и особенно Зенона они уже аргументируют, пытаются выделить общие положения, чтобы положить их в основу своей диалектики...» [24, с. 11]. Вместе с тем абсолюти-

зация математического метода мышления оказала тормозящее влияние на развитие философской мысли. Вслед за идеалистически истолкованной математикой философия чаще всего обращалась не к опытному подтверждению, а к рациональным доказательствам. Философы-идеалисты в значительной мере спекулировали на достижениях науки, в особенности математики. Как пишет О. И. Кедровский, «идеализм постоянно стремился направить математическую деятельность в русло предельно абстрактных, умозрительных спекуляций с числами и геометрическими формами. На место поиска объективной истины ставились математическая мистика, магия, астрология. Область математического исследования искусственно ограничивалась предельно абстрактными объектами; связи математики с практикой, естествознанием ослабли».

Стремясь воспользоваться авторитетом математики, придать идеалистическим представлениям наукообразный характер теоретической конструкции, математика неоднократно влетала в идеалистические системы. Но последний ход развития науки убедительно показал чужеродность принципов идеализма природе математического познания...» [52, с. 212].

Вершиной развития античной философии-науки была атомистическая концепция Левкиппа — Демокрита. «Теория атомистов, — по признанию Б. Рассела, — фактически ближе к современной науке, чем любая другая теория, выдвинутая в древности. В отличие от Сократа, Платона и Аристотеля атомисты пытались объяснить мир, не прибегая к понятию цели или конечной причины» [104, с. 85].

Важный вклад в развитие философского и научного мышления внес Аристотель. Систематизировав и обобщив приемы рассуждений логиков и математиков, он выработал принципы мышления, которые стали господствующими на протяжении многих веков. Аристотель считал, что с помощью систематизации и классификации повседневного опыта можно обнаружить те начала, из которых путем силлогизмов получаются все нужные нам знания. Эта методология оказала двойственное влияние на последующее развитие науки и философии: обобщения предшествующих достижений позволили Аристотелю формально основать ряд новых наук — логику, физику, биологию и др., однако канонизация повседневного опыта, телеоло-

гизм, переоценка роли силлогизма и дедукции ориентировали науку на экстенсивное развитие.

Разрабатывая научную методологию, Аристотель попытался одновременно выделить философию из всей совокупности знания. Собственно философией для него была «первая философия», или «мудрость», которую с I в. до н. э. стали называть «метафизикой» (Авдроний Родосский). «Первая философия» — это наука о первых причинах и родах сущего, наука о цели и благе. Философия для Аристотеля «существует ради самой себя» [8, с. 22], абсолютно независимо от науки: «...поскольку мудрость — это безраздельно господствующая и руководящая наука, наука, которой все другие, как рабыни, не в праве и слова сказать против, постольку это место принадлежит науке о цели и благе, ибо ради этого последнего существует все остальное» [8, с. 45].

Господствующему положению философии по отношению к отдельным наукам соответствовала и организация философских школ, которые были не только центрами философских дискуссий, но одновременно и местом научных исследований (например, Академия Платона, Ликей Аристотеля).

Расцвет античной философии был неразрывно связан не только с развитием науки, но и с господством рабовладельческой (полисной) демократии, поэтому упадок полиса и возникновение Римской империи неблагоприятно сказались и на состоянии философии. Начался процесс отчуждения философии от науки. Философия стала «способом жизни», а этика — основной философской дисциплиной. Философствование рассматривалось как род деятельности, необходимый для «здоровья души» (Эпикур) и способный выработать мировоззрение, лежащее в основе поведения индивида в жизни; в философах же видели людей, призванных «намечать нравственные идеалы» (Сенека). Разрыв философии с наукой при одновременном разложении античной культуры привел к упадку теоретических исследований и возрождению мистических и иррационалистических учений, а в конечном счете — к возрождению религиозно-мифологического мировоззрения. Философская мысль постепенно отходит от творческого решения теоретических проблем космологии, онтологии, гносеологии и обращается преимущественно к вопросам руководства частной жизнью человека. Лишен-

ная научного базиса, философия практических превратилась в религию для избранных, как это случилось с неоплатонизмом и неопифагореизмом. «Философия для этих направлений», — отмечает М. С. Корелин, — всего лишь форма истолкования божественного откровения, которое стало главным и единственным источником истинного познания и настоящего счастья, потому что одно философское мышление не может дать ни того, ни другого. Источником божественного откровения являются все традиционные религии, но не в их обычной, популярной форме. Народная вера с ее мифологией и культом — только наружное, внешнее проявление религиозной истины; в легендах и обрядах скрывается глубокий таинственный смысл, разгадать который и составляет задачу философии» [63, с. 105].

Расцвет античной философии был обусловлен не только определенными социально-экономическими и духовными предпосылками, но также и тем, что философия развивалась в неразрывной связи с наукой, точнее, стремилась быть наукой и фактически была первой теоретической формой нерасчлененной науки. Упадок философии отразился и на состоянии науки. Отсутствие философских и социальных стимулов для развития науки привело к постепенному ее вырождению. И хотя, как полагает Д. Бернал, «достижения эллинистического периода сами по себе были вполне достаточными для того, чтобы создать основные механизмы, которые привели к промышленной революции» [13, с. 130], для этого отсутствовали как материальные, так и духовные предпосылки. Философия, отказавшись от своих научных устремлений и сосредоточив основное внимание на решении мировоззренческих вопросов, все больше увязала в обсуждении религиозно-этических проблем и постепенно становилась на службу религии.

Средневековая философия. Феодальное общество, пришедшее на смену рабовладельческому, выработало совершенно иные принципы духовной культуры, что в свою очередь отразилось и на понимании задач философии. Характерной особенностью средневековой культуры было ключевое положение церкви и абсолютное господство религиозной идеологии. «Догматы церкви», — писал Ф. Энгельс, — стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу зако-

на... Верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности было в то же время необходимым следствием того положения, которое занимала церковь в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» [4, т. 7, с. 360—361].

Социальная и церковная иерархия отражались в религиозно-догматическом мирозерцании. Религиозная картина мира опиралась на догмы христианской веры и повседневный опыт средневекового человека. Природа рассматривалась как сотворенная, или как результат эманации бога. Для религиозного мировоззрения был характерен примат веры над знанием, религиозного чувства над разумом. Вера — необходимая исходная предпосылка познания, цель и руководитель знания; наука, познавая сотворенную природу, является косвенным, опосредованным путем познания бога. В целом же к научному познанию подходили как к «суете мирской». Средневековое отношение к науке ясно выразил Фома Аквинский: «Созерцание творения должно иметь целью не удовлетворение суетной и преходящей жажды знания, но приближение к бессмертному и вечному» [45, с. 36].

Признание веры в качестве исходного пункта деятельности человека привело к господствующему положению теологии во всех областях духовной жизни, к «теологически-телеологическому способу рассматривания» (Л. Фейербах). «Единственной наукой, имманентной исключительно религиозному духу, то есть неотделимой от него, соответствующей его сущности, — писал Л. Фейербах, — была теология, в которой содержание веры осознавалось рассудком, расчленялось им, определялось, приводилось в порядок и освящалось» [125, т. 1, с. 69]. Теология — это по существу рационализированная апологетика религии, ибо, по определению Ф. Энгельса, «форма, в которой выступает христианство, когда оно стремится придать себе научный вид, есть теология» [1, т. 1, с. 488]. Теология объявляется сверхнаукой и сверхфилософией, по отношению к которой философии отводится чисто служебная роль: она должна была обосновывать содержание откровения и систематизировать религиозную догматику. Теология, полагал Аквинат, «может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости пере-

даваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам...» [7, т. 1, ч. 2, с. 827].

Апологетика религии требовала привлечения разума для оправдания веры, что привело к появлению схоластики — основной формы, в которой существовала средневековая философия. Центральным для схоластики был вопрос о природе универсалий, а решение последнего было одновременно и своеобразной формой решения основного вопроса философии. Средневековая схоластика выработала различные типы этого решения — от откровенно спиритуалистического «реализма» (Ансельм Кентерберийский) до номинализма (Иоанн Росцелин, Дунс Скот).

Средневековая философия включала в себя три дисциплины: метафизику (состоявшую из онтологии, космологии, пневматологии, т. е. учения о душе, и богословия), логику и этику. Она выработала ставший печально знаменитым схоластический метод, отразивший основные особенности средневекового образа мышления. Этот метод обсуждения и решения проблем был основан на силлогистических умозаключениях. Логика Аристотеля вполне отвечала этой цели, так как истины, подлежащие доказательству, были известны заранее — ими были догмы христианской религии. «Но отыскание аргументов для вывода, данного заранее, — справедливо отмечает Б. Рассел, — это не философия, а система предвзятой аргументации» [104, с. 481]. Господство схоластической философии, опиравшейся в основном на канонизированную логику Аристотеля, привело к тому, — писал А. И. Герцен, — что «чувственное воззрение на предметы было притуплено, ясное сознание казалось пошлым, а пошлая логомания без содержания, опертая на авторитеты, была принимаема за истину... таланты, энергии, целые жизни тратились на самую бесполезную логоманию» [33, т. 1, с. 224]. И несмотря на то что в схоластической философии ставились и обсуждались некоторые реальные проблемы, например отношение общего и единичного, бесконечного и конечного, с этой суровой, но в целом справедливой оценкой А. И. Герцена схоластической философии нельзя не согласиться.

Августин, один из первых поставивший философию на службу религии, был предтечей не только схоластической философии, но и мистических тенденций средневековья вообще. Во внутреннем опыте, учил он, посредством сомнения постигаются истина и ее первоисточник, — божество. «...Не через слова... вне нас звучащие, — писал он в «Исповеди», — а через истину, внутри нас звучащую, приобретаем мы познание об истине...» [5, с. 246]. Мистика в сущности не противостояла схоластике, а дополняла ее, была душой схоластики. Доминирующей проблемой средневековой философии стала проблема отношения человека к потустороннему богу, и мистика решала эту проблему не с помощью спекулятивных логических рассуждений, как это делали схоласты, но посредством сверхразумного, мистического созерцания, которое якобы способно установить непосредственное общение с богом. В отличие от схоластики в мистике преобладал не спекулятивный, а интуитивный элемент. В социальном же плане мистика, выступавшая против формализованной религиозности — религиозной догматики и опосредствующего положения церкви между верующим и богом, становилась формой «революционной оппозиции феодализму» [1, т. 7, с. 361].

Несмотря на гнет церковной идеологии, в средневековой философии не прекращалась борьба за самостоятельность философии и науки, о чем свидетельствуют номинализм, учение о двойственности истины, пантеистические и рационалистические тенденции в философии. Кроме того, в средневековом обществе происходил постепенный неуклонный процесс накопления знаний, особенно в практике мастеров-ремесленников, которые в отличие от рабов античности имели высокий социальный статус. Рядом с книжной ученостью схоластов и вопреки их «школярной мудрости» выражали необходимые предпосылки для возникновения нового понимания природы и общества.

Это новое понимание было обусловлено зарождением буржуазных общественных отношений XIV—XVII вв. и формированием соответствующей буржуазной культуры. В этот период наблюдается рост внимания к античной культуре и к проблеме самосознания человека. Идея человека-микрокосма, который отражает все содержание макрокосма, становится наиболее популярной в это время. Начинает преобладать ориентация не на потусторонний мир, не на теологию и схоластику, а на реальный чувст-

венный мир, на зарождающееся естествознание. Вместе с ростом престижа науки и несхоластических форм философствования падает авторитет церкви и спекулятивной философии, возрождается античная натурфилософия, широкое распространение получают пантеистически-гилеозоистический материализм и гуманизм.

Дальнейшие глубокие изменения в средневековом мировоззрении, неразрывно связанном с геоцентрической картиной мира Аристотеля — Птолемея, вызвала гелиоцентрическая теория Н. Коперника, послужившая основой новой космологической картины мира. «Отсюда, — отмечал Ф. Энгельс, — начинается свое летоисчисление освобождение естествознания от теологии...» [1, т. 20, с. 347]. К началу XVII в. вырабатываются принципы научного исследования, которые в противовес схоластической философии основываются на эксперименте и на математическом представлении общих законов природы (Г. Галилей). Экспериментальный подход к природе позволил превзойти достижения древних греков и средневековых арабов, вместе с ним возникло «современное естествознание, — единственное, о котором может идти речь как о науке...» [1, т. 20, с. 508].

Возрождение явилось переходным периодом от средневековой философии к философии нового времени. Благодаря успехам науки, зарождению капиталистического способа производства, удалось пробить первые бреши в религиозном мировоззрении. Однако религиозному мировоззрению мыслители Возрождения не смогли противопоставить единого общемировоззренческого и общепhilософского принципа. Возрождение предстает перед нами как период мировоззренческого и методологического плюрализма, объединяющим началом которого были гуманизм и резкая оппозиция схоластической теологии. В эту эпоху капиталистические производственные отношения только находились в процессе становления и «ни само естествознание, ни его философское осмысление не достигли еще той высоты, чтобы стать определяющими компонентами философского знания» [7, т. 2, с. 17]. Философия Возрождения предвосхитила (правда, чаще всего в качестве догадок) некоторые позднейшие идеи и подготовила тем самым интеллектуальную почву для философии нового времени.

Классическая буржуазная философия. Некоторые об-

щие черты, основные особенности, характеризующие античную или средневековую философию в целом, точно так же присущи и буржуазной философии XVII—XIX вв. Специфика общих черт философии этого периода обусловлена социально-экономической структурой общества, культурой и уровнем развития науки, ставшей необходимым элементом рационализации производства. Для классической буржуазной философии характерно особое понимание природы философии, отличительной чертой которого является попытка синтезировать теоретико-познавательную и мировоззренческую функции философии. Об этом свидетельствуют доверие к науке и разуму, познавательный оптимизм, новый подход к человеку как к деятельному, активному субъекту. Философия, в значительной степени эмансипировавшись от теологии, стремится стать наукой; она ищет и обосновывает новые методы познания. Кроме того, философия обращается к исследованию предпосылок духовной деятельности человека и в противовес религии вырабатывает принципы нового мировоззрения.

Научная революция XVII в. была вызвана потребностями развивающегося капиталистического способа производства. «Буржуазии для развития ее промышленности,— писал Ф. Энгельс,— нужна была наука, которая исследовала бы свойства физических тел и формы проявления сил природы. До того же времени наука была смиренной служанкой церкви и ей не позволено было выходить за рамки, установленные верой; по этой причине она была чем угодно, только не наукой. Теперь наука возстала против церкви; буржуазия нуждалась в науке и приняла участие в этом восстании» [1, т. 22, с. 307]. Возникновение экспериментального естествознания, дифференциального и интегрального исчисления, теоретической механики, т. е. того, что мы сегодня называем «классической наукой», явилось основным содержанием научной революции. С этого времени наука выступает как особая форма человеческого знания и деятельности. Принципиально новый момент методологии науки нового времени состоит не столько в самом факте обращения к опыту, сколько в новом отношении к нему: ученые стали выделять из опытного материала «отдельные элементы, настолько простые, чтобы их можно было количественно определить и применять к ним математическое описание. Математика здесь выступает как критерий простоты и

средство, позволяющее формулировать результаты исследований» [53, с. 45]. Вслед за научной революцией наступила промышленная революция, создавшая прочный технологический базис капиталистической общественно-экономической формации.

Философское осмысление открытий классической науки привело к формированию научной картины мира, которая стала господствующей в XVIII в. Статическое, телеологическое и иерархическое представление о Вселенной в средних веках уступило место динамическому восприятию действительности — механистической картине мира, Аристотель уступил свое место Ньютону. Эта картина мира приобрела аксиоматический характер, а теория Ньютона превратилась в своеобразный эталон научной теории.

Осознание природы научной деятельности потребовало в свою очередь осознания особенностей философской деятельности, раскрытия природы философского знания в отличие от знания научного, что и было осуществлено в различных системах классической философии. Ф. Бэкон и Р. Декарт философски обосновали соответственно индуктивный и дедуктивный методы научного исследования. Если эмпиризм и сенсуализм видели в чувственном опыте единственный источник истинного знания, то рационализм, в частности рационализм Декарта, наряду с эмпирическими истинами признавал существование всеобщих, необходимых и независимых от опыта истин, каковыми для него являлись положения математики и математического естествознания. Объявляя эти истины априорными, рационалисты связывали их постижимость с интеллектуальной интуицией и дедуктивным методом рассуждения. В своем учении о методе Декарт пытался обосновать необходимость движения философского знания по пути математического естествознания. Философия, по его мнению, должна быть универсальной математикой, дедуктивной «Всеобщей наукой».

Метод анализа, господствовавший в экспериментально-математическом естествознании, переносится, таким образом, на философию. Материализм XVIII в., «исходивший в своих размышлениях о природе из данных нового естествознания, и прежде всего из механики, не мог уже довольствоваться только общей картиной природы, а хотел ответить на все увеличивающееся число частных вопросов, выяснение которых имело принципиальное зна-

чение для прогресса философского знания. Отсюда его интерес к аналитическим методам исследования, разработанным естественнонаучной мыслью этой эпохи» [7, т. 2, с. 26].

В отличие от содержательных построений Декарта, Спинозы или Лейбница, для которых термин «метафизика» был зачастую синонимом философской теории, метафизический рационализм (Х. Вольф) создает по образцу математики умозрительные системы, предназначенные с помощью одной лишь логики раскрыть последние основы бытия. Поэтому в начале XVIII в., писал К. Маркс, «все богатство метафизики ограничивалось... только мысленными сущностями и божественными предметами, и это как раз в такое время, когда реальные сущности и земные вещи начали сосредоточивать на себе весь интерес. Метафизика стала плоской» [1, т. 2, с. 141].

«Метафизика XVII в., побитая французским Просвещением и в особенности французским материализмом XVIII века, пережила, — по словам К. Маркса, — свою победоносную и содержательную реставрацию в немецкой философии и особенно в спекулятивной немецкой философии XIX века» [1, т. 2, с. 139]. Содержательные моменты этой философии связаны с осмыслением тех тенденций материальной и духовной культуры, которые способствовали формированию диалектического образа мышления. Раскрывая культурно-исторические характеристики человеческой деятельности, классическая немецкая философия возвратилась «к диалектике как высшей форме мышления» [1, т. 19, с. 202]. Она внесла тем самым значительный вклад в осознание специфики философского знания.

И. Кант на основе современного ему естествознания, и особенно ньютоновской механики, разработал так называемый трансцендентальный метод, выражающий, по его мнению, характерную особенность философского мышления. «Я называю трансцендентальным», — писал И. Кант, — всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможно *a priori*» [48, т. 2, с. 120—121]. Этот метод исходит из факта науки и ищет основания для этого факта. Кант критикует метафизический рационализм за его отождествление принципов мышления с принципами бытия. Видя в математическом есте-

ствовании идеал научного знания, он обращается к анализу тех предпосылок, которые лежат в основе этого типа теоретического знания. Кант приходит к выводу, что всеобщность и необходимость истины математики и механики Ньютона могут быть гарантированы лишь их априорностью: «Априорное синтетическое познание дано в чистой математике и естествознании» [48, т. 6, с. 90]. Однако в отличие от предшествующего рационализма Кант объявлял априорным не само содержание знания, но форму теоретического мышления, категориальную структуру мышления.

Каждая из эмпирических наук, по мнению Канта, должна иметь внеэмпирический фундамент, так называемые «априорные основоположения естествознания», являющиеся результатом синтетических суждений априори. Эти основоположения — предмет исследования трансцендентальной философии, которая в отличие от наук имеет дело не с содержательными, а с формальными (априорными) компонентами теоретического знания. Априорность этих основоположений гарантирует не только самостоятельность объекта исследования философии, а следовательно, и ее независимость по отношению к науке, но и основополагающий характер философии, ее предшествование научному знанию. Эта абсолютизация всеобщности и необходимости истины математического естествознания не позволила Канту установить правильное взаимоотношение философии и науки: если не по содержанию, то по своей категориальной структуре философия остается все же «наукой наук».

Трансцендентальный метод, полагал Кант, должен быть распространен и на анализ философского знания. Подобно тому как научная теория строится с помощью синтетических суждений априори, точно так же и философские («метафизические», в терминологии Канта) утверждения должны быть априорными. «Порождение же априорного познания как на основе созерцания, так и на основе понятий, и, наконец, порождение априорных синтетических положений, и притом в философском познании», — писал И. Кант, — составляет главное содержание метафизики» [48, т. 4, ч. 1, с. 86].

Вместе с тем метафизику нельзя считать познавательной наукой, так как для познания, кроме априорных форм мышления, необходим материал чувственного созерца-

ния. Поэтому философское познание — это не познание действительности и тем более трансцендентного; оно заявлено раскрытием предпосылок научного знания и познания, и прежде всего выяснением условий, лежащих в основе единства человеческой деятельности. Такое единство обеспечивается идеями разума. И если научное мышление является рассудочным, то философское мышление протекает сообразно с регулятивными идеями разума, оно есть не что иное, как осознание этих идей. Метафизика есть «цельное... философское знание из чистого разума в систематической связи» [48, т. 6, с. 458].

Кант отдает предпочтение не теоретическому, а практическому разуму, который опирается на веру и выражает истинную сущность человека, — с точки зрения практического разума человек есть свободное существо. Приоритет практического разума над теоретическим не только свидетельствует о признании Кантом мировоззренческой функции философии, но является вместе с тем косвенным признанием первичности практической деятельности человека, необходимости философского осмысления этой деятельности. В конечном счете философия для Канта есть «завершение всей культуры человеческого разума, необходимое даже в том случае, если мы будем игнорировать ее влияние как науки на некоторые определенные цели» [48, т. 3, с. 692].

Диалектические идеи Канта о роли субъективной деятельности, и особенно деятельности нравственной, получили свое дальнейшее развитие в философии И. Г. Фихте, для которого бытие является результатом первоначального деяния. Проблема смысла и цели человеческой деятельности была основным мотивом его наукоучения. Объявляя нравственную деятельность самоцелью, Фихте тем самым попытался дать этическое обоснование природы философии.

Ф. Шеллинг в отличие от Фихте подходит к философии с художественно-эстетических позиций. Его натурфилософские идеи явились результатом осмысления открытий в области электричества, магнетизма и химии, свидетельствовавших о связи органической и неорганической природы. В противовес господствовавшему тогда механицизму он предпринимает попытку телеологического рассмотрения действительности как единого организма и на этой основе расширяет трансцендентальный идеализм до

«системы всего знания в целом» [150, с. 4]⁵. «Параллелизм, существующий между природой и разумом, был главным, — писал Шеллинг, — что побудило автора обратиться со всем рвением к изображению вышеупомянутой связности, которая, собственно говоря, сводится к иерархической последовательности различного типа созерцаний, при помощи которых Я поднимается до сознания, взятого в наивысшей его потенции» [150, с. 5].

Натурфилософская система Шеллинга была последней системой, которая пользовалась успехом у естествоиспытателей. И в ней отчетливо проявляются недостатки любой натурфилософии вообще: вместо действительно философского осмысления научных теорий и фактов она предлагала произвольные спекулятивные гипотетические конструкции, тем самым, по словам Ф. Энгельса, «заменила неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замешала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные проблемы лишь в воображении» [1, т. 21, с. 304].

Гегель в противоположность Шеллингу исходит из того, что «истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было, — пишет он в «Феноменологии духа», — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой, она могла бы отказаться от любви к знанию и быть действительным знанием» [31, т. 4, с. 3]. Философия для Гегеля есть «современная ей эпоха, постигнутая в мышлении» [31, т. 7, с. 17], «наука наук», имеющая своим органом разум, а методом — диалектику. Объект философского мышления — целое, которое воспроизводится диалектическим понятийным мышлением. Философское познание объявляется высшим типом человеческого знания. «Философия, — подчеркивает Гегель, — часто считается формальным, бессодержательным знанием, и нет надлежащего понимания того, что все, что в

⁵ Как сообщает Куно Фишер, в 1827 г. Шеллинг публично заявил: «Философия по существу исследует те же предметы, как и остальные науки, но она видит их в свете более высоких отношений и понимает отдельные предметы этих наук. Систему мира, растительное и животное царство, государство, всемирную историю, искусство лишь как члены одного великого организма, который из пропастей природы, где находятся его корни, возвышается на степеней мира духов» [136, т. 7, с. 368—369].

каком-нибудь знании и в какой-нибудь науке считается истиной и по содержанию может быть достойно этого имени только тогда, когда оно порождено философией; что другие науки, сколько бы они ни пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной» [32, т. 1, с. 37].

Величайшее завоевание гегелевской философии — обобщение предшествующей диалектической мысли и разработка диалектического метода мышления, диалектической теории. Гегель, по словам В. И. Ленина, в диалектике понятий угадал диалектику вещей. Он обосновал принцип развития и всеобщей связи, впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, то есть в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития. «С этой точки зрения, — отмечал Ф. Энгельс, — история человечества... предстала как процесс развития самого человечества, и задача мышления свелась теперь к тому, чтобы проследить последовательные ступени этого процесса...» [1, т. 19, с. 206]. Вместе с тем в философии Гегеля имелось много спекулятивного; в частности, одной из причин «жесткого» подчинения наук философии являлась в целом телеологическая ориентация его философского мышления. Идеалистические предпосылки не позволили Гегелю последовательно провести диалектические принципы. Подвергая критике метафизический способ мышления, антиисторизм предшествующей философии, он абсолютизировал деятельную сторону философского разума и построил «образцовую» метафизическую систему, в которой усматривал венец развития мировой философии.

Для Л. Фейербаха, противопоставившего «трезвую философию пьяной спекуляции» [1, т. 2, с. 139], характерно стремление гуманизировать философию. Понимая человека как чувственно-телесное существо, Фейербах разработал систему антропологического материализма, в которой попытался исходя из человека объяснить природный и социальный мир. Философское знание, считал он, должно отражать чувства и мышление реального человека, ибо «истинное должно быть паличным, действительным, чувственным, наглядным, человеческим» [125, т. 1, с. 39].

Итак, в центре всех направлений буржуазной классической философии находится, как правило, активно дей-

ствующий субъект, способный познавать и изменять природу в соответствии со своим разумом. Пока капиталистические отношения оставались прогрессивными, ограниченность и непосредственность буржуазной философии скрывались в тени, а откровенные иррационализм и агностицизм и вовсе не пользовались успехом. Но уже в XIX в., по мере того как капиталистические отношения становятся все более консервативными, а затем и реакционными, буржуазные философы все чаще склоняются к разделению, а затем и противопоставлению науки и мировоззрения, к позитивистскому пониманию познавательных функций философии и к иррационалистической или откровенно религиозной интерпретации ее мировоззренческих функций. Первоначально это проявляется в противопоставлении чувств разуму, органицизма — механицизму, иррационального — рациональному вообще. Затем проблемы методологии научного познания отпадают на полный откуп позитивизму, в то время как мировоззренческие вопросы объявляются принадлежащими к сфере иррационалистической и религиозной философии. Позитивизм и иррационализм — первые симптомы разложения и кризиса буржуазной философии и культуры.

Развитие естествознания XIX в. привело к полной дискредитации натурфилософии: науки не нуждались больше в опеке со стороны философии. Ученые, потеряв доверие к априорным философским конструкциям, оставались на позициях естественнонаучного материализма или же подпадали под влияние позитивистской методологии.

Позитивизм, опираясь на традиции английского агностицизма и субъективного идеализма Беркли и Юма, отрицал самостоятельное существование философии, а ее основной вопрос объявлял бессмысленным. Он отрицал специфичность философского знания и отождествлял его методологию с методологией конкретных наук; философия для него была не чем иным, как суммой естественнонаучных знаний в их наиболее общем виде. Позитивисты «сводили предмет философии либо к феноменилистической методологии познания, либо, наконец, к объединению знаний, доставляемых частными дисциплинами» [7, т. 3, с. 39]. Нападки позитивистов на философию не могли не импонировать ученым, не знакомым с диалектико-материалистической методологией и сталкивавшимся с ненужными в их исследовательской практике априорно-спеку-

лятивными конструкциями метафизиков и натурфилософов.

Под видом критики спекулятивной метафизики позитивизм критиковал саму философию, необходимость философско-мировоззренческого осмысления научного знания и научной методологии, так как сама позитивистская методология была не чем иным, как догматизацией и абсолютизацией (априоризацией) реально существующих в науках методов познания. Все это, естественно, не способствовало формированию методологической рефлексии ученых, а лишь создавало иллюзию такой рефлексии. Ранний позитивизм, благодаря своему некритическому возведению методологии конкретных наук в ранг универсальных философских (положительных) методов, вполне мог соперничать с рационалистической метафизикой в конструировании различного рода схем устройства мира. Правда, позитивисты опирались не на рациональные принципы как таковые, а на результаты частных наук, которые без необходимого критического осмысления объявлялись философскими и непосредственно использовались в качестве строительного материала для построения философских систем. Схематизм, догматизм мышления, его метафизичность, вообще свойственные позитивизму, хорошо выражены в «законе трех стадий развития» О. Конта. «...Я, как мне кажется,— писал О. Конт,— открыл главный, основной закон, которому это развитие (человеческого ума) подчинено безусловно... Этот закон состоит в том, что каждая из наших главных идей, каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три различных теоретических состояния: состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное; состояние научное, или положительное. Другими словами, человеческий дух по самой своей природе в каждом из своих исследований пользуется последовательно тремя методами мышления... сначала теологическим методом, затем метафизическим и, наконец, положительным методом. Отсюда возникают три взаимоисключающих друг друга вида философии, или общие системы: первая есть необходимая исходная точка зрения человеческого ума; третья — есть определенное и окончательное состояние; вторая служит только переходной ступенью» [61, т. 1, с. 3—4].

Критика теологической метафизики со стороны пози-

тивизма была, собственно, критикой не метафизических элементов философского знания, а самого философского знания, точнее, критикой философской теории, что выразилось в отрицании собственного предмета философии, в превращении философии в служанку позитивистски интерпретированной науки. В отношении же мировоззренческой функции позитивизм занимал еще более непримиримую позицию: ограничивая научное знание сферой явлений, он отрицал всякое мировоззренческое значение науки и философии; источником мировоззрения объявлялась религия. Тем самым позитивизм пришел к признание «положительной» роли религии, с решительной критикой которой начинала свое развитие буржуазная философия.

В качестве реакции на позитивистскую интерпретацию философии возник иррационализм, ставший к концу XIX в. одним из влиятельных течений буржуазной философии. В противовес позитивизму О. Конта и Г. Спенсера, которые прежде всего опирались на естественные науки, иррационализм паразитировал на нерешенных вопросах гуманитарных наук, а также психологии и биологии, на проблемах развития личности и духовной культуры. Первоначально иррационалистические тенденции проявились в критике романтиками «односторонности» Просвещения, затем становится модной критика разума вообще, подчеркивается «положительное» содержание религиозного мировоззрения: желание, воля противопоставляются разуму. Взамен рационалистической позиции Р. Декарта Мен де Биран выдвинул иррационалистический тезис: «Хочу, следовательно, существую».

Односторонней позитивистской интерпретации познавательных функций философии иррационализм противопоставляет столь же одностороннюю и не менее ошибочную интерпретацию личностно-мировоззренческих аспектов философского знания. Первая систематическая разработка иррационалистической позиции была предпринята А. Шопенгауэром⁶, обоснование религиозного субъективизма было дано в творчестве датского мыслителя С. Кьеркегора.

⁶ «Философия,— считает А. Шопенгауэр,— до сих пор терпела неудачи главным образом потому, что ее искали до пути науки, а не искусства... Философия никогда не должна забывать, что философия есть искусство, а не наука» [152, с. 19—20].

Представители иррационалистической «философии жизни» ведут систематическую атаку на разум, отрицают возможность объективного мировоззрения, подчеркивают и абсолютизируют роль субъективно-иррационалистических моментов в мышлении и поведении человека. В философии они видят мифотворчество, поэтические фантазии, претендующие, однако, на статус религиозного откровения. Все это свидетельствует о разложении основных принципов классического философствования.

Своей кульминации эти реакционные иррационалистические тенденции достигли в философии Ф. Ницше, провозгласившего «переоценку всех ценностей». Несмотря на то что в его философии разум уступил место слепым волевым инстинктам, доказательная аргументация — афористическим пророчествам, а объективность — личному тщеславию⁷, Ницше тем не менее претендовал на роль новатора, которому впервые удалось раскрыть подлинную сущность философии и которого якобы оценит лишь «послезавтрашний день». Творчество Ницше обладало рядом особенностей, благодаря которым оно оказало значительное влияние на буржуазную идеологию. Ницше, отмечает С. Ф. Одуев, — «мастер масок, виртуозного «лабиринтного» стиля мышления. Само кокетничанье обнаженной личностью и парадоксальность суждений уже есть один из приемов демагогии (возможно, и неосознанной), при помощи которых он пытается дискредитировать объективное мировоззрение и понятие истины вообще, осмеять моральные нормы и критерии, установки, предшествующей гуманистической философии» [90, с. 10]. Разлагающее влияние иррационалистической философии, и прежде всего ницшеанства, ярко проявилось в национал-социалистической фашистской идеологии.

Позитивизм и иррационализм откатились от прогрессивных завоеваний философской мысли. И хотя эти течения пытались сохранить маску беспристрастности и даже критичности, объективно они являлись наиболее искусной формой апологетики буржуазного общества.

Марксистско-ленинская философия. В середине XIX в. сложились социально-экономические и теоретические условия для формирования такой философии, которая была

бы способна не только объяснить мир, но и указать путь для его революционного преобразования, служить надежной методологической и мировоззренческой основой теоретической и практической деятельности. Именно такую философию создали К. Маркс и Ф. Энгельс. Опираясь на научные открытия, опыт и практику социально-политической борьбы, они осуществили революционный переворот в философии, создали принципиально новую философию — диалектический и исторический материализм.

Возникновение научной философии связано не только с осмыслением К. Марксом и Ф. Энгельсом достижений современных им наук (как естественных, так и гуманитарных), но и с прогрессивными завоеваниями мировой философии, мировой культуры и цивилизации. К. Маркс и Ф. Энгельс опирались на хорошо изученный ими совокупный опыт человечества. «История философии и история социальной науки, — писал В. И. Ленин, — показывают с полной ясностью, что в марксизме нет ничего похожего на «сектанство» в смысле какого-то замкнутого, застывшего учения, возникшего *в стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив, вся genialность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила. Его учение возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма» [2, т. 23, с. 40].

Для понимания природы философского знания принципиальное значение имела четкая формулировка Ф. Энгельсом основного вопроса философии: «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию» [1, т. 21, с. 282].

Материалистическое понимание истории впервые позволило осознать подлинную роль и место философии в жизни общества, в развитии человеческой культуры. Философия, подобно другим формам общественного сознания, обусловлена строем общественной жизни. Социальная функция философии заключается в том, что философия, выражая классовые интересы и потребности, мировоззренчески ориентирует социальную деятельность людей. К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин показали, что философия всегда партийна, идеологически ориенти-

⁷ Ницше, по меткому замечанию Б. Рассела, «возвысил тщеславие в степень долга» [104, с. 789].

рована, что в борьбе двух философских партий — материализма и идеализма — в конечном счете отражаются классовые интересы. Марксизм с самого начала поставил себя на службу рабочему классу и рассматривал себя в качестве «духовного оружия пролетариата». «Только философский материализм Маркса,— подчеркивал В. И. Ленин,— указал пролетариату выход из духовного рабства, в котором прозябали донныне все угнетенные классы» [2, т. 23, с. 47]. Марксистская философия — это теоретическое научное выражение революционных интересов пролетариата. «Основную задачу тактики пролетариата,— писал В. И. Ленин,— Маркс определял в строгом соответствии со всеми посылками своего материалистически-диалектического миросозерцания» [2, т. 28, с. 77]. Партийность марксистской философии не только не противоречит научной объективности, но, напротив, требует неискаженного, истинного отражения действительности, поскольку коренные интересы революционного пролетариата полностью совпадают с основным направлением общественного прогресса.

Марксистская философия — это активная гуманистическая философия, дающая целостное материалистическое понимание природы, истории и духовного мира, обосновывающая необходимость революционного преобразования общества, целью которого является всестороннее развитие человека. Марксизм, по словам В. И. Ленина,— это «новое миросозерцание, последовательный материализм, охватывающий и область социальной жизни, диалектика, как наиболее всестороннее и глубокое учение о развитии, теория классовой борьбы и всемирно-исторической революционной роли пролетариата, творца нового, коммунистического общества» [2, т. 26, с. 48].

Марксистская философия, вооруженная методом материалистической диалектики, не имеет ничего общего с априорным теоретизированием предшествующей философии, с ее претензией быть «наукой наук». Диалектический материализм, отмечал Ф. Энгельс,— это «мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках» [1, т. 20, с. 142]. К. Маркс и Ф. Энгельс видели в своей философии не абсолютно завершенную систему, обладающую истиной в последней инстанции, а «новый материализм», науку о наиболее общих законах «движе-

ния и развития природы, человеческого общества и мышления» [1, т. 20, с. 145].

С самого начала своего возникновения марксистская философия подчеркивала необходимость творческого союза философии и науки. К. Маркс и Ф. Энгельс убедительно доказали неспособность идеализма и метафизики служить методологической и мировоззренческой основой научного познания. «Какую бы позу не принимали естествоиспытатели,— писал Ф. Энгельс,— над ними властвует философия. Вопрос лишь в том, желают ли они, чтобы над ними властвовала какая-нибудь скверная модная философия, или же они желают руководствоваться такой формой теоретического мышления, которая основывается на знакомстве с историей мышления и ее достижениями» [1, т. 20, с. 525]. Диалектико-материалистический характер марксистской философии явился необходимой предпосылкой той формы взаимоотношения философии и науки, которая оказалась наиболее плодотворна для развития обеих. Философия вооружает ученых диалектико-материалистическим мировоззрением и всеобщим методом познания, науки же дают философии новый материал для философских обобщений. Причем «с каждым составляющим эпоху открытием даже в естественноисторической области материализм,— по словам Ф. Энгельса,— неизбежно должен изменять свою форму» [1, т. 21, с. 286].

Дальнейшее творческое развитие марксистская философия получила в работах В. И. Ленина, последовательно, материалистически и диалектически осмыслившего теоретические и мировоззренческие проблемы современной научной революции, начавшейся в физике на рубеже XX в. и вызвавшей кризис естествознания. Особенность ленинского анализа гносеологических проблем, поставленных научной революцией, заключалась в том, что В. И. Ленин подчеркивал необходимость овладения диалектической методологией, указывая, что диалектика — это ядро марксистского мировоззрения, метод научного познания и революционного преобразования действительности. Именно диалектико-материалистический подход позволил В. И. Ленину творчески развить материалистическую философию, показать органическую взаимосвязь материалистической диалектики и естествознания, сформулировать основные принципы творческого союза философов и естествоиспытателей. В союзе философии и есте-

СОВРЕМЕННЫЕ БУРЖУАЗНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРИРОДЫ ФИЛОСОФИИ

ствознания, в опоре на достижения как естественных, так и общественных наук, в обобщении социально-исторического опыта, в использовании завоеваний всей мировой культуры В. И. Ленин видел необходимое условие развития материалистической философии.

В ленинских работах рассмотрены самые фундаментальные проблемы философии: предмет и функции философии, связь философии и общества, философии и науки, философии и идеологии. В. И. Ленин дал образец творческого развития теории познания, теории отражения, материалистической диалектики и других разделов марксистской философии. Развивая марксистское положение о партийности философии, В. И. Ленин выработал принципы критического анализа буржуазной философии, а своей уничтожающей критикой идеализма (позитивизма, махизма и религиозно-мистической философии) доказал исключительную действенность этих принципов. Ленинский принцип партийности философии и сегодня остается методологическим фундаментом подлинно марксистского научного анализа буржуазной философии и идеологии.

Анализируя и обобщая достижения науки, опыт общественно-политической практики, борясь против ревизионизма и догматизма, В. И. Ленин творчески развил марксистскую философию, придав ей «новый вид, соответствующий последним завоеваниям науки и требованиям новой эпохи» [71, с. 11]. Марксистско-ленинская философия явилась подлинным наследником всех прогрессивных завоеваний человеческой культуры, интернациональным учением, имеющим общечеловеческое значение.

Таким образом, история философской мысли свидетельствует о закономерном развитии философии в направлении марксистско-ленинского, последовательного научно-материалистического мировоззрения, в котором органически синтезированы теоретико-познавательные, методологические и мировоззренческие функции философского знания.

Современная буржуазная философия — сложное и противоречивое явление. Наряду с основными направлениями — неопозитивизмом (в различных его разновидностях), феноменологией, экзистенциализмом и неотомизмом все большее распространение получают новые течения и доктрины — «критический рационализм», «критическая теория» Франкфуртской школы, философская антропология, постпозитивизм, структурализм и др.¹ Дифференциация существующих направлений идет параллельно с возрождением традиционных философских концепций.

Несмотря на то что в современной буржуазной философии часто раздаются призывы к синтезу, к «воссоединению философии» (М. Уайт) и предлагаются самые различные варианты «синтетических» философий, можно говорить о возрастании плюрализма философских доктрин. «Плюрализм философских концепций, — отмечает А. С. Богомолов, — необходимая форма существования современной буржуазной философии. Но за этим плюрализмом лежит не менее существенное единство — единство социальное, выражающее общую основу этой философии, капиталистическое, общественное устройство, и единство теоретическое, выражающееся в почти безусловном господстве идеализма» [17, с. 325—326].

¹ Еще в середине XX в. «на первом месте, — по мнению Ю. М. Бохеньского, — стояли метафизика и философия существования; за ними следовали... философия жизни и феноменология; затем — философия материи (к ним он относит неореализм, неопозитивизм и диалектический материализм. — В. В.), на последнем месте был идеализм (Б. Кроче, Л. Бруншвиг, неокантианство. — В. В.)» [168, с. 43].

Интересна эволюция оценок состояния буржуазной философии самими буржуазными философами. Она свидетельствует об утрате ими оптимизма. Если в 1923 г. И. Гессен писал, что «в современной философии такое богатство новых идей, такое разнообразие направлений и течений, что можно говорить как бы о новом рождении философии с конца XIX в.» [229, с. 11], то в середине XX в. Ж. Валь так характеризует кризисное состояние буржуазной философии: «Итак, мы в центре кризиса философии, хотя, впрочем, она почти всегда находилась в состоянии кризиса» [362, с. 156]. Б. Розе видит признаки «заката философии» в ее жанре, задачах и предмете: как жанр «философия все больше ступенькается перед своей историей» [325, с. 602]. Отказ от сотрудничества между философами и учеными приводит к тому, что предмет философии как бы распадается (растворяется) и становится объектом изучения научных дисциплин. «Если наука не пожирает философию,— отмечает Розе,— то она ее изгоняет» [325, с. 603]. «Философ, метафизик,— меланхолично заключает он,— это артист, нелепо играющий свою роль перед опустевшей аудиторией» [325, с. 604].

Широко распространенный эклектизм (оборотная сторона плюрализма) создает иллюзию богатства и разнообразия философских концепций. Некоторые буржуазные философы пытаются оправдать эклектизм как вполне нормальное явление. «Все философские истолкования, которые утверждают что-либо понятное или даже совершенно непонятное, равновозможны»,— заявляет Г. Маккарти [286, с. 126]. Г. Ленк считает философию «всеобъемлющим понятием самых различных духовных исканий» [275, с. 37]. На самом же деле плюрализм и эклектизм приводят к отчуждению между различными философскими концепциями, к потере коммуникаций между ними. Все чаще раздаются жалобы на пренебрежительное отношение к философии и высказываются сомнения в ее состоятельности. «Сомнительность философии в наше время,— признает Ф. Аустеда,— едва ли кем сегодня оспаривается» [166, с. 146]. «Стало почти общим местом,— отмечает Дж. Уисдом,— что философы не знают, что собой представляет философия и зачем она нужна» [159, т. 3, с. 148]. Для одних философов источником кризиса философии является разделение философии и теологии

(неотомисты), для других — научная ориентация философии (экзистенциалисты), для третьих — кризис связан с упадком человеческой культуры вообще (феноменологи).

Как свидетельствуют материалы коллоквиума по проблеме «Философия, общество, планирование», организованного Баварской католической Академией в феврале 1973 г., большинство его участников не оспаривало кризисного состояния философии. В наиболее резкой форме основную мысль выразил О. Марквард, заявив, что сегодня философия компетентна лишь в признании своей некомпетентности [312]. Несмотря на столь откровенные признания, буржуазные философы не в состоянии выявить подлинные причины кризиса своей философии, поскольку они не рассматривают его в качестве проявления деградации самого буржуазного общества, его культуры и идеологии.

В таких условиях центральной проблемой буржуазной философии становится проблема самого существования философии. И прежде чем обратиться к анализу философских проблем, по мнению некоторых философов, необходимо осознать природу философии, раскрыть ее «подлинный» предмет и метод. Ф. Хайнеман характеризует эти усилия путем сравнения двух центральных тезисов философии конца XIX в. и середины XX в. Вместо призыва Э. Гуссерля «назад к самим вещам!» более уместен, с его точки зрения, тезис «назад к делам самой философии» [223, с. XX]. Стремление буржуазной философии преодолеть кризис путем осознания специфики философии отмечает и Л. Ландрейбе: «Современная философия характеризуется радикальной полемикой со своими собственными основаниями» [271, с. 7]; «вместо непосредственной работы над определенными проблемами она все больше занята собой, постоянными самообоснованиями, размышлением над своей сущностью, задачами и функциями в человеческом обществе» [271, с. 8].

В той или иной форме проблема специфичности философского знания решается почти каждым направлением буржуазной философии: и путем элиминирования самой специфичности философского знания (неопозитивизм), и ориентацией философии на исследование сфер, которые, как полагают экзистенциалисты, принципиально недоступны научному познанию, и посредством сведения

функций философии к рациональному обоснованию религиозных догм (неотомизм). Как отмечалось выше, основная тенденция при этом — отрицание внутренней связи познавательной и мировоззренческой функций философии, метафизическое противопоставление философии и науки. Буржуазные философы пытаются доказать невозможность и бессмысленность построения научной философии, научного мировоззрения и одновременно — идеологическую нейтральность науки. Такие попытки приводят к неразрешимым в рамках буржуазной философии антиномиям, одной из которых является антиномия сциентизма и антисциентизма.

Несмотря на плюрализм школ и направлений, на появление в буржуазной философии модных доктрин, можно выделить следующие наиболее характерные типы решения проблемы природы философского знания.

Сциентистский, требующий от философии ориентации исключительно на естественнонаучное и логико-математическое знание. Признание универсальности и обязательности лишь этого типа знания означает игнорирование специфики знания философского и проявляется в отрицании всякого мировоззренческого значения науки и философии. Сциентисты объединяют познавательную функцию философии, так как в философии они видят только чистую методологию, цель которой заключается в прояснении научных высказываний. Сциентистский тип решения проблемы характерен для критического рационализма, структурализма и других направлений. Свое «классическое» выражение он получил в неопозитивизме.

Представители *антисциентистского*, или *антропологически-мировоззренческого*, типа философствования решительно выступают против всякой научной ориентации философии. Для них характерна попытка найти собственные, независимые от научного знания, источники философствования, т. е. абсолютно автономную сферу философии, характеризующуюся наличием своеобразных методов мышления, которые позволяют философии обладать знанием, совершенно недоступным научному подходу. В центре внимания представителей этого направления находятся, как правило, проблемы, связанные с человеком, а задача философии сводится ими к осознанию истинности человеческого существования. Философия трактуется в качестве деятельности, благодаря которой дости-

гается аутентичное существование человека. Философия поэтому должна ограничить сферу своей компетенции личностно-мировоззренческими проблемами. И хотя этого типа мышления придерживаются многие направления буржуазной философии (философская антропология, «критическая теория» Франкфуртской школы, персонализм), он наиболее характерен для философии существования.

Наконец, в рамках *спекулятивно-метафизического* типа философствования наблюдается стремление к реставрации и обновлению традиционных методов мышления, особенно спекулятивно-умозрительных. Приверженцы этого подхода видят в философии «абсолютную науку», универсальный характер которой позволяет ей якобы получать знание о последних основах бытия. К этому типу философствования можно отнести феноменологию, неотомизм, метафизику и религиозную философию в целом.

Разумеется, предложенное деление достаточно условно ввиду непосредственности и эклектизма большинства направлений буржуазной философии. Что же касается обсуждаемой нами проблемы, то для ее анализа мы выбираем наиболее типичные философские концепции — феноменологию, экзистенциализм и неопозитивизм, в которых, на наш взгляд, наиболее ярко выражены основные особенности современной буржуазной философии.

1. Трансцендентально-феноменологическая концепция философии

«Философ — сам абстрактный образ отчужденного человека — делает себя масштабом отчужденного мира».

К. Маркс

В современной буржуазной философии не существует единого феноменологического направления, так как каждый, называющий себя феноменологом, не придерживается каких-либо общих для феноменологии принципов, но понимает феноменологию по-своему. После Гуссерля не существует ни общепризнанного канона феноменологии, ни общепризнанного лидера феноменологического

движения². Тем не менее феноменологический метод получает достаточно широкое распространение. Имеют место попытки использовать его в общественных науках (психологии, истории, социологии и лингвистике³) и даже в естественных⁴. При всем при этом многочисленные публикации феноменологов, как правило, не выходят за рамки интерпретации, детализации и комментирования работ основоположника феноменологии Эдмунда Гуссерля (1859—1938), который, по словам того же Г. Шпигельберга, был и в сущности остается «центральной фигурой феноменологического движения» [345, т. 1, с. 73].

Идея философии как «строгой науки». Многие буржуазные философы видят в Гуссерле мыслителя, осознавшего причины кризиса европейской культуры и указавшего выход из этого кризиса. Гуссерлю, по их мнению, впервые удалось раскрыть подлинную природу философии. При этом, как правило, поздние произведения Гуссерля, в частности «Парижские доклады. Картезианские размышления» [239], «Формальная и трансцендентальная логика» [240], «Опыт и суждение» [241] и, наконец, «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» [242], противопоставляются более ранним его работам — «Логическим исследованиям» [234], «Философии как строгой науке» [35], «Идеям чистой феноменологии и феноменологической философии» [236]. Большин-

ством буржуазных исследователей философская эволюция Гуссерля трактуется так, как будто бы он вначале попытался обосновать философию как «строгую науку», но позднее осознал неправомерность подобного обоснования и перешел на позиции иррационалистической, ненаучной философии. Путь Гуссерля представляется как путь от проблем науки к проблемам «жизненного мира», от рационализма к откровенному иррационализму.

Подобная трактовка, на наш взгляд, не соответствует действительности, так как при этом совершенно не учитывается тот смысл, который Гуссерль вкладывал в понимание философии как «строгой науки» и вообще в понятие науки и научности. А между тем этот смысл на протяжении всего его творчества принципиально не менялся, он лишь конкретизировался и обогащался. Речь может идти скорее о разворачивании идеи философии как «строгой науки», чем о ее радикальной трансформации. Кроме того, конкретизация идеи философии как строгой науки связана у Гуссерля с изменением материала, на котором эта идея апробировалась. В зависимости от используемого материала Гуссерль намечает различные — на первый взгляд прямо противоположные — пути к трансцендентальной феноменологии.

Известно, что Гуссерль начал свою научную деятельность в качестве математика и логика. В последних же работах речь идет главным образом о роли философии в развитии европейской культуры и о необходимости феноменологического анализа повседневной жизни человека. Налицо существенные изменения в материале исследования⁵. Как раз это обстоятельство и считается в многочисленных исследованиях творчества Гуссерля свиде-

² Известный исследователь феноменологической философии Г. Шпигельберг, выделяя шесть типов феноменологии — дескриптивную (описательную); эйдетику (сущностную); феноменологию, изучающую перспективы, в которых мы воспринимаем проявляющийся мир; конститутивную; редуктивную и герменевтическую, считает все же возможным говорить о существовании «по меньшей мере общего ядра с достаточной связью между различными вариантами феноменологии, которые можно рассматривать как дополнение к этому ядру, вокруг которого они располагаются наподобие концентрических оболочек» [314, с. 18].

³ См. работы А. Шютца и Т. Лукмана «Структура жизненного мира» [340], Г. Шпигельберга «Феноменологическое движение» [345] и «Феноменология в психологии и психиатрии» [341], С. Штрассера «Феноменология и опытная наука о человеке» [350], сборники «Феноменология и социальные науки» [310], «Феноменология и социальная реальность» [309], а также феноменологический ежегодник «Аналект Гуссерлиана» [161].

⁴ См. сборники «Феноменология и естественные науки» [307], «Феноменология и науки» [305], «Перспективы феноменологии» [311].

⁵ В зависимости от исходного материала можно выделить четыре возможных пути к трансцендентальной феноменологии, а следовательно, и четыре возможных варианта ее обоснования: 1) логический путь («Логические исследования», «Формальная и трансцендентальная логика»); 2) радикализация картезианского хода мыслей («Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии», «Картезианские размышления») — это «путь критики позитивной науки и непосредственного перехода к трансцендентальной феноменологии» [237, т. 8, с. 259]; 3) путь «универсальной феноменологической психологии» — «Феноменологическая психология» [237, т. 8, с. 275]; 4) исторический путь («Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»), связанный с обсуждением проблем «жизненного мира».

тельством радикальной трансформации его философских позиций.

В отличие от большинства современных буржуазных философов Гуссерль не был эклектиком; напротив, он очень последовательно додумал до конца возможные варианты феноменологического подхода к философии. Его философская эволюция свидетельствует в общем о радикализации трансцендентально-феноменологического обоснования философии; каждая ее стадия характеризуется определенной конкретизацией идеи философии как «строгой науки», привлечением нового материала, на котором эта идея апробировалась.

Философское творчество Э. Гуссерля было пронизано стремлением к принципиально новому обоснованию философии, которая, как он полагал, должна быть «строгой наукой»; именно под таким названием он опубликовал в международном философском журнале «Логос» свою программную статью (1911 г.) В послесловии к английскому изданию «Идей» (1930 г.) Гуссерль писал: «По своему замыслу философия является универсальной и в радикальном смысле «строгой» наукой. Как таковая она есть наука, исходящая из последних оснований, или, что то же самое, из ответственности только перед самой собой» [236, т. 3, с. 139]. Философия как строгая наука мыслилась Гуссерлем в качестве «универсальной и абсолютно обосновывающей науки» [236, т. 3, с. 139].

Философия должна быть абсолютно *беспредпосылочной* наукой и вместе с тем иметь непосредственный контакт с действительностью, т. е. она должна быть *опытной* наукой. Между Сциллой спекуляций метафизики и Харибдой теоретических построений науки следует проложить путь, позволяющий иметь дело с самой реальностью, с самими вещами, путь, благодаря которому философ мог бы исходить из так называемого «первоначального опыта». Этот путь открывается перед нами при подлинно философской установке сознания, которой можно достигнуть с помощью феноменологической редукции. Редукция позволяет открыть действительный источник знания — сферу собственного философского опыта. Для философии, как ее понимал Гуссерль, в отличие от конкретной науки характерен специфический подход к реальности: реальность постигается в непосредственном опыте, в так называемой «первоначальной интуиции».

Феноменология для Гуссерля — единственный законный способ философствования, лишь она имеет право претендовать на звание подлинной науки. Полностью завершенная феноменология есть универсальная философия — «формальная теория всех теорий... *абсолютная формальная теория познания и теория науки, самостоятельная, универсальная (тотальная) и абсолютная наука*» [237, т. 8, с. 195]. Знаменитое выражение Гуссерля «философия как строгая наука» по своему смыслу идентично выражениям «трансцендентально-феноменологическая философия» или «трансцендентально-феноменологическая универсальная наука», ибо научная строгость в ее феноменологической интерпретации имеет мало общего с общепринятым пониманием научности; напротив, она требует отказа от объективного анализа, от теоретических и эмпирических компонентов научного знания. «Феноменология, — пишет Гуссерль, — есть наука в совершенно другом смысле, с совершенно другими задачами и методами» [235, с. 58]. В отличие от объективных наук это прежде всего наука о «чистой субъективности» [238, с. 191].

Хотелось бы особо подчеркнуть, что идея обоснования *совершенно нового типа научности философии*, а именно трансцендентально-феноменологического, является в творчестве Гуссерля ведущей. Он не скупится на эпитеты в отношении своей новой философии, называя ее по-разному: «трансцендентальной наукой о сознании» [237, т. 7, с. 72], «универсальной наукой» [237, т. 7, с. 205], «правнаукой всех научных методов» [237, т. 7, с. 236], «абсолютной и универсальной онтологией» [237, т. 8, с. 219], «единственной абсолютно-самостоятельной наукой» [236, т. 3, с. 152], «универсальным идеализмом, реализованным в качестве науки» [236, т. 3, с. 152], «трансцендентально-феноменологической универсальной наукой» [237, т. 8, с. 219] и т. п.

Гуссерль с самого начала ориентирует философию феноменологически. И он всегда отстаивал «научность» философии, если речь шла о *научности в ее специфически феноменологическом истолковании*.

Феноменологический метод. Философия, по замыслу Гуссерля, должна быть абсолютно беспредпосылочной наукой. Это возможно лишь в том случае, если она исходит из сферы «первоначального опыта», той сферы оче-

видностей, в которой прямая интуиция позволяет философствующему установить непосредственный контакт с бытием, с самими вещами. Очевидность естественной установки, характерная как для повседневного, так и научного опыта, не является непосредственной и безусловной, она наивна и некритична. Необходимо отразировать эту естественную очевидность, убедиться в ее ограниченности и перейти от естественной к философской установке, которая как раз и является тем первоначальным исходным пунктом, благодаря которому можно обосновать не только философское, но и научное знание. Любые теоретические построения науки опираются на этот интуитивный базис.

Очевидность, являющаяся «*принципом всех принципов*» феноменологии, должна быть достигнута методически, лишь в этом случае она будет подлинным принципом: «*Всякая подлинно данная интуиция является законным источником познания; все, что обнаруживает себя посредством «интуиции» (так сказать в своей подлинной действительности), должно приниматься так, как оно себя обнаруживает, и лишь в тех пределах, в которых оно себя обнаруживает...*» [239, т. 1, с. 52]. Полную очевидность может гарантировать лишь трансцендентальная феноменология. «Очевидность,— отмечает Г. Брандт,— есть одновременно принцип, метод и цель» феноменологической философии [171, с. 5]. Путь к очевидности — это путь к той точке отсчета, к которой постоянно стремились Гуссерль. «Я все еще,— писал он в «Первой философии»,— ишу Архимедову точку опоры, на которую я мог бы абсолютно положиться» [237, т. 8, с. 69]. Подобной исходной точкой стала для Гуссерля трансцендентальная субъективность.

Интерес Гуссерля к трансцендентальной субъективности не случаен, ибо его интересует не теоретическое знание, а так называемое «первоначальное знание», основанное на непосредственной очевидности. «Мысль о радикальном возвращении человеческого мышления к первоисточникам всякого знания,— отмечает Е. Финк,— есть основной мотив феноменологической концепции идеи философии» [192, с. 240]. Источником подобного знания является трансцендентальная субъективность, или, по словам Гуссерля, «универсум возможных смыслов» [239, с. 33], первооснова всех объективных смыслообразований

и ценностей бытия. Поэтому для Гуссерля важно перейти от «*наивного*» объективизма к трансцендентальному субъективизму, от естественной установки сознания к феноменологической его установке, позволяющей осознать истинную роль трансцендентального Я.

Философия в ее феноменологической интерпретации должна исходить не из познания объективного мира, а из самопознания трансцендентальной субъективности, которое объявляется «*первоисточником всех других знаний*» [237, т. 8, с. 5]. Чем глубже мы исследуем этот первоисточник, тем больше возможностей открывается перед нами и для познания окружающего мира. Трансцендентальная субъективность — необходимый компонент, точнее, центр всякого, в том числе и научного, мышления. Первоичность трансцендентального самопознания по отношению к опытному знанию говорит о том, что Гуссерль попытался дать последовательно субъективистское обоснование познавательного процесса.

Основное свойство, фундаментальная характеристика сознания — интенциональность, т. е. постоянная направленность на объект. Она трактуется Гуссерлем очень широко — не просто как направленность сознания на объект, но и как первоисточник (*Hervorbringung*) всех смыслов образований сознания и по существу источник самого окружающего мира. Активность сознания, его творческая природа не объясняется, но объявляются изначальными характеристиками бытия. Повнять природу сознания можно лишь исходя из трансцендентальной субъективности, которая является и субъективным полюсом действительности, абсолютной основой чистого опыта и одновременно источником, порождающим действительность. Гуссерль полагал, что он первым осознал подлинную роль трансцендентальной субъективности, что это не удалось сделать ни Декарту, ни даже Канту. Последний не радикализировал трансцендентальный подход, не подверг исчерпывающему анализу творческий характер трансцендентальной субъективности, причиной чему послужило якобы некритическое отношение Канта к объективным наукам и прежде всего к ньютоновской физике. Гуссерль объявляет себя основоположником *принципиально новой науки — науки о трансцендентальной субъективности*.

Таким образом, решение философских, научных и культурно-исторических проблем обусловлено в феноме-

нологии Гуссерля предварительным достижением феноменологической установки, открывающей доступ к трансцендентальной субъективности и трансцендентально очищенному опыту. Философия как строгая наука — это и есть трансцендентальная феноменология — «научное осознание трансцендентальной субъективности» [240, с. 242], «универсальная наука о трансцендентальной субъективности» [240, с. 240].

Трансцендентальная субъективность доступна в «специфической философской установке» [239, т. 1, с. 56]. Гуссерль неоднократно подчеркивал противоположность этой установке, а следовательно, и противоположность того пути, который должен привести к ней, — метода феноменологической редукции⁶. «От понимания этого метода», — писал Гуссерль в «Феноменологической психологии», — «зависит понимание всей феноменологии, только благодаря этому методу мы имеем дело с подлинными феноменами» [238, с. 188].

С помощью редукции, которая как бы «очищает» трансцендентальную субъективность, нам открывается то «первоначальное знание», те содержательные априори трансцендентальной субъективности, которые, как полагает Гуссерль, лежат в фундаменте нашего знания. Такая позиция свидетельствует о том, что Гуссерля в сущности интересуют не реальный познавательный процесс и не теория научного познания, а своеобразная «археология знания»; поэтому путь феноменологических размышлений — это прежде всего «путь воспоминаний» [245, с. 222]. Гуссерль, по словам Е. Финка, очень сожалеет, что термин «археология» уже использован для обозначения одной из конкретных наук⁷.

Редукция задумана Гуссерлем в качестве метода «очищения» человеческого сознания с целью нахождения искомого им «первоначального знания» путем обращения к непосредственно данному. Процесс «очищения» складывается из нескольких этапов с соответствующими им типами феноменологической редукции. Можно выделить несколько качественно различных стадий очищения со-

знания и соответственно несколько типов феноменологической редукции: психологическую, эйдетическую и трансцендентальную. В действительности Гуссерлю так и не удалось установить достаточно четкой субординации между ними.

Редукция должна быть строго последовательной и универсальной. Она должна привести к полному переключению внимания субъекта с объективного бытия на трансцендентальную субъективность. Поэтому редукция начинается с эпохэ (воздержания от суждений); цель его — добиться подобной переориентации сознания. Благодаря эпохэ мы исходим не из существования мира, а из «чистой субъективности» [238, с. 233], так как воздерживаемся от суждений о мире, «заключаем его в скобки».

Определенному типу редукции соответствует также и специфическая форма феноменологии. Психологической редукции соответствует описательная, или *дескриптивная*, феноменология, цель которой — вернуться к непосредственному опыту, к интуитивной данности феноменов. Следующий этап — это эйдетическая редукция и соответственно сущностная, или *эйдетическая*, феноменология, имеющая дело с анализом сущности и значения и применяющая метод идеации, или созерцания, сущности⁸. Эйдетическая феноменология — это «интуитивно-априорная наука», которая исходит из непосредственных интуитивных данных и благодаря вариации в фантазии (так называемому мысленному эксперименту) вычленяет в феноменах их инвариантные формы, т. е. их сущности — эйдосы. Метод созерцания сущностей Гуссерль рассматривает в качестве «специфически философского метода» мышления [235, с. 58].

Собственно трансцендентальная феноменология возможна в результате трансцендентально-феноменологической редукции. «Феноменологический фундаментальный метод трансцендентального эпохэ», — писал Гуссерль, — «поскольку он возвращает нас к трансцендентальному значению бытия, называется трансцендентально-феноменологической редукцией» [239, с. 61]. В этом случае мы

⁶ По сведениям Е. Финка, первый манускрипт Гуссерля о феноменологической редукции относится к 1905 г. [191, с. 321].

⁷ Структуралисты, в частности М. Фуко в своей концепции «археологии знания», вновь пытаются переосмыслить этот термин в кругу философском плане.

⁸ Гуссерль развивал эйдетическую феноменологию в Геттингене; в его группу «феноменологов сущности» входили М. Шелер, Н. Гартман, А. Райнах, Д. фон Хильдебранд, Х. Конрад-Мартус и др.

должны совершить эпоху по отношению к ранее исследованным сущностям и обратиться к анализу самого первоисточника этих сущностей — к первоначальному Я (*Ur-Ich*), так как именно его субъективные акты конституируют эти сущности. В результате трансцендентальной редукции мы достигаем той трансцендентальной субъективности, которая является, по мнению Гуссерля, подлинным источником созерцаемых сущностей; более того, она объявляется источником самого бытия. Здесь происходит окончательное разложение бытия в сознании. И это полностью соответствует замыслам Гуссерля, так как именно субъективность была для него той последней смысловой основой, исходя из которой он хотел объяснить все существующее⁹.

Для Гуссерля феноменологическая редукция — не только метод философского познания, но и необходимый этап самосознания человека, ибо редукция принципиально меняет все установки сознания. Она есть «внутренняя революция в человеке», приводящая к полной перестройке личности [245, с. 223]. Эти экзистенциалистские мотивы наиболее отчетливо проявились в позднейших работах Гуссерля. Феноменологическая реформа философии была призвана, таким образом, решить и мировоззренческие задачи.

Редукция к непосредственно данному свидетельствует о серьезных позитивистских претензиях феноменологии, о своеобразном «трансцендентальном», или «феноменологическом позитивизме» [289, с. XII]. Сам Гуссерль видел в феноменологии «подлинный позитивизм». Для М. Шелера она есть «радикальный эмпиризм и позитивизм» [331, с. 381]. Позитивистское стремление к непосредственно данному лежит в основе феноменологического отказа от теоретического объяснения обсуждаемых ею философских проблем. Познание трактуется феноменологией по образцу чистого восприятия, все другие компо-

ненты познавательного процесса — теории, гипотезы, научные факты — попросту редуцируются. «Феноменология, писал в связи с этим М. Мерло-Понти, — это «прямое описание нашего опыта, как он есть, вне его психологического генезиса, без каких-либо причинных объяснений, которые может дать ученый, историк или социолог» [289, с. 1]. Моделью феноменологии, по меткому замечанию Х.-Г. Гадамера, было восприятие: «Познание есть созерцание... а именно «категориальное» созерцание» [203, с. 151]. Феноменологи полагали, что им вообще не нужен теоретический аппарат мышления, так как феноменологическая установка якобы надежно гарантирует философии статус «интуитивно-априорной науки»¹⁰.

Феноменология начинается и практически заканчивается редукцией; все ее основные проблемы связаны с разрешением тех трудностей, которые с необходимостью возникают вместе с достижением противостоительной феноменологической установки. Почти все работы Гуссерля посвящены анализу феноменологического метода: важности редукции, раскрытию ее преимуществ перед другими методами мышления, перспектив, которые она открывает перед философией, наукой и человечеством. Ориентируясь на трансцендентальную субъективность как на единственный источник философской истины, Гуссерль попадает в тупик солипсизма; редукция же выступает как методическое средство подобной самозащиты. Феноменологический метод привел не к раскрытию природы философии, а к новому типу солипсизма, к *трансцендентальному солипсизму*. Попытка достижения трансцендентальной субъективности с помощью феноменологической редукции не только не привела к решению поставленных проблем, но, напротив, стало проблемой даже существование мира и других людей, общества и, наконец, существование самого трансцендентального субъекта.

Все силы Гуссерля ушли на разработку трансцендентально-феноменологического метода — универсальной философской методологии. Когда же он на основе выработанного им метода обратился к решению реальных про-

⁹ Многие ученики Гуссерля, в частности А. Пфандер, отрицали необходимость трансцендентальной редукции, они хотели остаться на стадии эйдетической феноменологии, которая, как им казалось, гарантирует строгую научность исследования. Поэтому не случайно, что А. Т. Тыменника — издатель феноменологического ежегодника «Аналекта Гуссерляна» — вообще считает возможным говорить о двух направлениях феноменологии — «эйдетически-структурном и трансцендентальном» [161, т. 3, с. 1].

¹⁰ В своей работе «Феноменологическое движение» Х.-Г. Гадамер приводит поучительный пример того, чем практически занимались феноменологи: ученик Гуссерля Адольф Райнах в течение семестра обсуждал со студентами вопрос, как воспринимается нами почтовый ящик [203, с. 152].

блем, то оказалось, что в первую очередь необходимо решить те проблемы, которые связаны с преодолением трансцендентального солипсизма¹¹.

Одной из таких неразрешимых в рамках феноменологической философии проблем стала проблема конституирования. Она неизбежно возникает при трансцендентально-феноменологической установке сознания, когда единственной основой существующего признаются трансцендентальная субъективность, трансцендентальное Я. Феноменологическая установка требует рассмотрения тех интенциональных актов сознания, в которых конституируются отношения между людьми, мир духовной культуры, а также и окружающая нас действительность и, наконец, сам трансцендентальный субъект¹².

Гуссерль намечает следующие этапы решения проблемы конституирования: вначале конституирование самого трансцендентального Я, т. е. его самоконституирование, затем конституирование неорганической и органической природы, духовного мира, культуры и различных форм социальности. Проблема конституирования — это по существу проблема преодоления трансцендентально-феноменологического солипсизма в рамках самого солипсизма, к которому привела Гуссерля трансцендентально-феноменологическая редукция.

В работах Гуссерля мы не находим удовлетворительного решения проблемы конституирования, так как в феноменологии реальная проблема *познания* мира и самих себя подменяется надуманной проблемой *порождения* трансцендентальным субъектом не только смысла, но и самого бытия. Гуссерль фактически отождествляет осмысление мира субъектом с порождением действительности этим субъектом. Проблема же конституирования имеет смысл лишь как проблема понимания реальности, т. е. ее мысленного воспроизведения, а не порождения.

¹¹ В этом отношении символическое значение имел случай с молодым Гуссерлем, о котором сообщает Е. Левина. В детстве Гуссерлю был подарен перочинный нож, и, решив сделать лезвие ножа очень острым, он точил его до тех пор, пока от лезвия ничего не осталось [239, с. XXIX].

¹² В то время как феноменологический анализ в «Логических исследованиях» предполагал эмпирическое Я в качестве последней основы анализа сознания, в трансцендентальной феноменологии проблемой становится существование самого Я [283].

Кроме проблемы конституирования, перед Гуссерлем стояла не менее сложная проблема *интерсубъективности*, без решения которой феноменология не могла, естественно, претендовать на статус «строгой науки». Эту проблему Гуссерль пытался решить также посредством конституирования, а именно конституирования Другого. Интерсубъективность есть результат конституирующих актов трансцендентального субъекта: Другой может быть понят лишь в акте вчувствования. Анализ подобных интенциональных актов рассматривается в качестве «необходимой основы для полного освоения трансцендентальной субъективностью трансцендентальной интерсубъективности» [244, с. 575]. Очевидно, что это решение проблемы интерсубъективности также является мнимым, ибо сама проблема интерсубъективности не может быть решена с позиции солипсизма¹³.

Трансцендентальная субъективность как последняя основа действительности с необходимостью требовала телеологического подхода к анализу философских проблем, что особенно заметно в историко-философских («Первая философия») и философско-исторических работах Гуссерля и прежде всего в «Кризисе». «Объяснение бытия посредством трансцендентальной субъективности и ее конституирующих интенциональных актов есть, — писал Гуссерль, — не что иное, как телеологическое мирозерцание» [238, с. 301]. Феноменология претендует быть венцом развития философии и всей человеческой культуры. Трансцендентальная субъективность приобретает черты того абсолютного субъекта, который, подобно гегелевской абсолютной идее, становится демургом действительности.

Феноменологическая интерпретация науки. Трансцендентальная феноменология выступает не как специальная философская дисциплина, но как «универсальная абсолютная наука» [238, с. 349], призванная освободить все науки от присущей им «трансцендентальной наивности» и посредством радикализации понятий «наука» и «научность» осуществить их «феноменологическую реформу» [238, с. 252]. Феноменологическая реформа философии.

¹³ Между прочим отказ М. Хайдеггера от феноменологической редукции совершенно не случаен. Отношения человека и мира (в частности, его «бытие-в-мире») не являются результатом конститутивных актов, но рассматриваются в качестве априорно-онтологических структур.

подчеркивал Гуссерль, должна с необходимостью привести к «универсальной реформе всех наук» [237, т. 7, с. 7].

В чем заключается эта реформа и каковы ее возможности? Действительно ли феноменология в состоянии указать путь для развития наук, дать им подлинно научную методологию?

Говоря о трансцендентальной феноменологии, необходимо постоянно иметь в виду, что она интересуется не просто знанием, но так называемым «первоначальным знанием» — знанием «первоисточков самого знания». Подобным знанием обладает якобы феноменологическая философия, та основополагающая наука, интуитивное знание которой предшествует всем другим видам человеческого знания. Завершенная феноменология есть универсальная философия, включающая в себя «первую и вторую философию». Первая философия — это «наука о методе вообще» [237, т. 8, с. 249], «универсальная методология», «наука о тотальности чистых (априорных) принципов всякого возможного познания и априорных истин...» [237, т. 7, с. 13—14]. Вторая философия — это связующее звено между феноменологией и конкретными эмпирическими науками; к ней Гуссерль относит те эйдетические науки, посредством которых рационализируют и трансцендентально осмысливают эмпирические науки. Методом эйдетических наук является созерцание сущностей. Философия в качестве универсальной науки представляет собой систему коррелятивных дисциплин, в которой отдельные позитивные науки суть не что иное, как ветви универсальной науки. Противопоставление *абсолютности* философского знания *относительности* научных истин говорит о том, что Гуссерль стремится возродить традиционную идею *абсолютной гегемонии философии по отношению к частным наукам*.

Итак, каждой науке предпосылается своя эйдетическая наука, связывающая конкретную науку с феноменологической философией. С помощью эйдетических наук Гуссерль пытается гарантировать объективность и intersubjectивность реальных наук. В отношении же самой трансцендентальной феноменологии дело обстоит иначе — там, в сфере трансцендентальной субъективности, в сфере первоначального опыта, полностью господствуют интуиция и субъективное творчество; те сущности, которые являются для конкретных наук априорными, внутри

феноменологической философии рассматриваются в качестве итога конституирующей деятельности трансцендентальной субъективности. Гуссерлю не смущает то обстоятельство, что подобная позиция означает полную субъективизацию научного знания. Напротив, он полагает, что «субъективизм может быть преодолен лишь с помощью универсального и последовательного (трансцендентального) субъективизма» [238, с. 253].

Гуссерль попытался гарантировать объективность научного знания ссылками на его априорность. Подобное обоснование является достаточно формальным и искусственным. Кроме того, оно практически ничего не меняет в науке. Обещанная трансцендентально-феноменологическая реформа науки предстает как некретическая канонизация научной практики начала XX в., абсолютизация достигнутого уровня исследования. Не случайно поэтому, что феноменологическая методология не оказалась практически заметного влияния на развитие естественных и математических наук. (Характер ее воздействия на общественные науки мы рассмотрим ниже.)

В чем же состоит суть «реформы»? Во-первых, сохраняется и увековечивается традиционное деление наук на естественные науки и науки о духе. С априорными принципами естественных наук имеют дело так называемые «априорные естественные науки» («чистая геометрия» и «чистая механика» и т. п.), «науки об универсальной структуре мира» [238, с. 69], «призванные установить те понятия и законы, без которых вообще немислима природа» [238, с. 43]. Для наук о духе функции эйдетической основополагающей науки должна выполнять феноменологическая психология.

Во-вторых, цели науки и цели феноменологической философии объявляются прямо противоположными: феноменологию интересуют не объективное (т. е. научное) знание и не теория объективного знания, а «археология» допредикативного (еще не осознанного) опыта. Не объяснение научно-теоретического мышления, а возвращение к «первоначальному жизненному опыту» [241, с. 43—44], т. е. редукция к нему научного опыта, — такова подлинная цель феноменологии.

Громоздкие и запутанные феноменологические построения Гуссерля, как правило, сопровождались анализом достаточно элементарных примеров (восприятие предме-

тов, звуков, цвета и т. п.), не отражающих всей сложной природы научного знания и научной деятельности. Такие упрощения не были оправданными, если учесть то обстоятельство, что феноменология открыто претендовала на радикальную реформу науки и философии. Эпохё и редукция в качестве универсальной методологии явно не способствовали установлению плодотворных контактов феноменологической философии с научным знанием. Призывая к научной строгости и объявляя себя единственно «строгой наукой», сама феноменология практически не имела достаточно строгого научного аппарата и научного метода. «Даже феноменологический метод,— справедливо отмечает Р. Шмитт,— все еще находится в процессе выяснения, точного описания и разработки; по крайней мере в настоящее время он является совершенно незавершенным» [338, с. 139]. Научно-теоретический анализ подменяется в феноменологии абстрактно-спекулятивными конструкциями, порою же — тонкими психологическими описаниями. Разумеется, подобный «феноменологический импрессионизм» есть закономерное следствие интуитивистского характера феноменологии, и он не может претендовать на научную строгость. «При наличии лишь одной интуиции, чистого сознания вообще немислима реализация познания... — справедливо отмечает А. Т. Бочоршвили.— Сознанию не хватает независимого от него предмета познания» [22, с. 123].

И самое главное, Гуссерль оставил без внимания следующее обстоятельство, свидетельствующее о тщетности его усилий осуществить трансцендентально-феноменологическую реформу науки: наука и философия в их феноменологическом понимании не могут вступить в прямые контакты друг с другом. В соответствии с различием естественной и феноменологической установок Гуссерль радикально противопоставляет «естественную и философскую науки» [235, с. 17]. Наука, будучи, по словам Гуссерля, «наивностью высшего уровня», обречена на постоянное пребывание в естественной установке, тогда как философия «работает» в совершенно другом измерении. Ученый, пока он остается ученым, не может установить никаких контактов с философией, он должен некритически полагаться на те априорные результаты, которые ему предлагают эйдетические философские науки. В свою очередь и философ, если он не покидает своей феномено-

логической установки (а пока он остается философом, он, по мнению Гуссерля, не вправе этого делать), лишен возможности влиять на научную деятельность. Наука и философия, таким образом, оказываются ненужными друг другу. В сущности никакого кардинального рецепта преодоления кризиса наук, а тем более их радикальной реформы трансцендентальная феноменология предложить не смогла.

Тем не менее в феноменологической философии существовал источник, благодаря которому она порой ставила реальные проблемы, вызывающие сегодня значительный интерес. Этим источником был повседневный опыт «жизненного мира», исходя из которого Гуссерль попытался еще раз обосновать свою трансцендентально-феноменологическую «археологию» знания.

Философия как «наука о жизненном мире». Несмотря на то что многие проблемы жизненного мира разрабатывались Гуссерлем давно⁴⁴, в наиболее законченной и кардинальной форме они были поставлены в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936 г.).

Современное общество, полагал Гуссерль, переживает период кризиса, который охватывает всю европейскую культуру. Причина кризиса кроется в утрате идеала строгой науки, который был характерен для античной философии-науки. Гуссерль считал, что античность была образцом «философской формы существования»: жизненные принципы античного человека черпались якобы из «чисто-

⁴⁴ Зарубежные исследователи по-разному датируют появление этих проблем: для одних они связаны с докладом Гуссерля в Праге (1935 г.); для других (В. Бимель [167]) — с работой «Формальная и трансцендентальная логика» (1929 г.); третьи находят их в лекциях о «первой философии» (1923—1924 гг.); четвертые — уже во втором томе «Идей» (1920 г.), в частности в 13-м приложении (Х.-Г. Гадамер [203, с. 171]). На наш взгляд, следует отличать проблематику жизненного мира от термина «жизненный мир». Если проблематика жизненного мира характерна для всех этапов творчества Гуссерля, то сам термин появился сравнительно поздно. Во всяком случае, в лекциях по феноменологической психологии (1925 г.) Гуссерль уже употреблял термин «жизненный мир», которым обозначал «мир, неизменно данный нам в качестве нашего опытного мира» [238, с. 111]. Проблематика жизненного мира является наиболее адекватной сферой применения феноменологии, поэтому в той или иной форме ее можно обнаружить и в более ранних работах Гуссерля.

го разума, из философии» [242, с. 5], а науки были ветвями универсальной философии, которая в учениях Сократа и Платона стремилась быть строгой наукой. Становление экспериментальной науки, математического естествознания, т. е. наук объективных, привело к обособлению науки от философии, а впоследствии — к кризису как наук, так и философии. Гуссерль объяснял это тем, что объективные науки овеществляют, квантифицируют, формализуют и операционализируют мир.

Рост господства науки над миром сопровождался потерей жизненного значения науки, ее дегуманизацией. «Наука стала видом теоретической техники» [240, с. 3]. Какова была роль философии в этом процессе обеднения идеи науки? Философия не только ему не препятствовала, но в лице позитивизма редуцировала идею строгой науки к позитивной эмпирической науке. «Позитивизм обезглавил философию» [242, с. 7]. Философия отказалась от своей исконной задачи, от своей телеологической функции — служить для человечества универсальным разумом, быть основой при решении жизненно важных проблем. В основе кризиса науки лежит, таким образом, кризис идеи универсальной философии.

В «Кризисе» Гуссерль дает порой ряд верных и глубоких характеристик проявлений кризиса буржуазной культуры и буржуазного общества. Однако его объяснения и тем более программа выхода из кризиса крайне утопичны. По существу причиной кризиса объявляется сама наука, а именно прогрессивный процесс внутреннего разложения идеала универсальной философии и возникновения экспериментальных наук. Получается, что наука потеряла свое жизненное значение как раз в то время, когда возникли ее экспериментальные и теоретические методы, а философия распрощалась со своей научностью тогда, когда она, собственно, обрела возможность стать подлинно научной.

Кризис, считает Гуссерль, может быть преодолен лишь путем радикальной реформы философии; для этого необходимо отказаться как от романтических построений иррационализма, так и от позитивистского эмпиризма. Необходимо преодолеть объективизм науки и выработать более высокий тип научности, восстановить идеал философии как строгой науки. Философия для этого должна исходить не из науки, а из проблем жизненного мира;

она призвана вернуться к «наивности жизни» и указать европейской культуре выход из кризиса.

Возникает вопрос: каковы отношения между жизненным миром и трансцендентальной субъективностью? Хотя между ними и существуют некоторые различия, тем не менее в них есть много и общего. В работах Гуссерля можно найти несколько определений жизненного мира, порой противоречивых. Жизненный мир — это мир нашего повседневного опыта, мир «наивной» жизни, «наивной» субъективности, предшествующий научной объективности, но вместе с тем это и «сфера первоначальных очевидностей» [242, с. 130], сфера интенциональной конституирующей деятельности трансцендентальной субъективности. Последнее значение этого понятия наиболее фундаментально, так как в основе нашего повседневного (наивного) опыта лежит именно конституирующая деятельность трансцендентальной субъективности.

Деятельность трансцендентальной субъективности, поскольку мы не осознаем ее, протекает совершенно аподиктично и приводит к искаженной картине мира. В значительной степени этому способствует наше восприятие мира сквозь призму тех символов и идеализаций, которые вырабатываются объективными науками. Эпохой Галилея можно датировать начало «подмены допущенной наглядной природы идеализированной природой» [242, с. 50], появление напряженности между научной картиной мира и конкретным жизненным миром. Человек все больше доверяет не самому миру, но его научной картине, что означает полное непонимание реального отношения между ними, так как первичными характеристиками мира для феноменолога выступают не объективные (они суть результат позднейшей научной идеализации), а его субъективные свойства. В принципе жизненный мир всегда субъективен, точнее, он является «объективированной субъективностью». Поэтому универсальностью обладают не проблемы объективной науки, а проблемы жизненного мира, по отношению к которым все другие проблемы, включая и научные, оказываются частными. Необходимо не объективный (т. е. научный), а строго субъективный, т. е. трансцендентально-феноменологический, анализ проблем жизненного мира. Только в этом случае мы можем прояснить те конституирующие акты сознания, которые лежат в основе как самого жизненного мира, так

и всех научных идеализаций. «Возвращение к миру опыта, т. е. к миру, в котором мы уже живем... есть возвращение к жизненному миру» [241, с. 38]. Следует вернуться, полагает Гуссерль, от предикативной очевидности к предикативному опыту науки к допредикативной очевидности, допредикативному опыту жизненного мира, который «еще ничего не знает о (научной.— *В. Б.*) идеализации, но является ее необходимым фундаментом» [241, с. 44].

Таким образом, казалось бы, принципиально новое понятие жизненного мира фактически конкретизирует такие более ранние понятия, как «первоначальный опыт», «первоначальная очевидность трансцендентальной субъективности». Но при всем при этом стремление Гуссерля прояснить естественный опыт жизни, исходить в философском исследовании из проблем жизненного мира, поставило под сомнение сам замысел трансцендентальной феноменологии. Дело в том, что позиция жизненного мира есть в сущности позиция здравого смысла, который не сомневается в существовании окружающего мира, а она противоречит исходной предпосылке Гуссерля — трансцендентальной субъективности. Необходимо было либо вывести характеристики жизненного мира из конституирующих актов трансцендентальной субъективности, либо вообще отказаться от ее онтологического приоритета. Первое было характерно для Гуссерля, по второму пути пошли те философы и социологи, которые вслед за Гуссерлем обратились к исследованию повседневной реальности, социально-психологических характеристик индивида и роли обыденного знания в человеческой деятельности. Трансцендентально-феноменологическая терминология Гуссерля используется ими метафорически, в ней нет того специфического смысла, который вкладывал Гуссерль. Например, для А. Шюца в отличие от Гуссерля повседневный жизненный мир с самого начала является социально интерсубъективным миром, «основной и первостепенной реальностью человека» [340, с. 3]. Обращаясь к феноменологическому описанию продуктов материальной и символической деятельности человека и выделения при этом его временную, пространственную и социальную структуры (так называемые «социально-исторические априоры»), А. Шюц в отличие от Гуссерля исходит не из принципов трансцендентально-феноменологиче-

ской философии, а из социально обусловленного сознания человека.

Подобно тому как трансцендентальной субъективности присущи врожденные априоры (ибо созерцание сущности есть не что иное, как созерцание этих априори), так и жизненный мир наделяется Гуссерлем некоторыми априорными характеристиками. «Трансцендентальная феноменология,— писал Гуссерль в «Картезианских размышлениях»,— есть наука о врожденных априори трансцендентальной субъективности» [239, с. 191]. Правда, как и ранее, Гуссерль больше утверждает существование этих априори, чем раскрывает их реальное содержание. Универсальные априоры жизненного мира, будучи докатегориальными, предшествуют тем априорным наукам, на основе которых базируются научные принципы. Априоры жизненного мира — это его инвариантные характеристики. Основное априори: «Безъ и мир, с одной стороны, сознание вещи — с другой» [242, с. 146]. Путем вычленения в феноменологическом анализе инвариантных структур повседневной жизни Гуссерль пытается построить онтологию жизненного мира. В конечном счете априори оказались настолько бедны, формальны и неисторичны, что онтология жизненного мира ограничилась элементарными констатациями. И это не случайно, так как априоры жизненного мира суть в действительности тривиальности повседневной жизни.

Проблемы жизненного мира в настоящее время оживленно обсуждаются в зарубежной философии и социологии, причем, как отмечалось, большинство философов и социологов пытаются дать иное, не трансцендентально-феноменологическое обоснование онтологии жизненного мира. Так, Г. Бранд, исходя из гуссерлевского положения об априорности инвариантных структур жизненного мира, пытается в своей работе «Жизненный мир» создать так называемую «философию конкретного априори», задачей которой является «прояснение проблематики жизненного мира» [171, с. 16]. Бранд усматривает заслугу Гуссерля в том, что тот впервые в истории мышления сделал проблемой такие феномены, которые до сих пор считались очевидными и анализ которых попросту игнорировался философией. Однако в отличие от Гуссерля Бранд не стремится объяснить априорные характеристики жизненного мира, их генезис, т. е. оставляет без вни-

мания проблемы, связанные с конституированием жизненного мира: «Философия конкретного априори не должна ставить вопроса: Что может быть дано? Скорее она должна спрашивать: Что дано? [171, с. 211]. Отказавшись от объяснения генезиса априори посредством интенциональной конституирующей деятельности трансцендентального субъекта, Бранд берет на вооружение методы герменевтического описания, для которого разное изображение феноменов нуждается не в онтологическом обосновании, а всего лишь в герменевтическом истолковании.

Другой феноменолог — Ван Пёрсен в работе «Действительность как событие» пытается построить так называемую «дайктическую онтологию проявляющейся реальности»; ее основой служит не научное знание, а повседневный опыт человеческой деятельности. «Не природа вещей», — пишет он, — но их история есть элементарная онтологическая данность» [301, с. 75]. Дайктическая онтология, используя аналитико-феноменологические методы, призвана раскрыть горизонты проявляющейся действительности, ибо сама действительность идентична со своими действиями. «Человек есть истолкователь происходящего, а его образ поведения формирует герменевтику мира» [301, с. 248].

Постановка проблем жизненного мира наиболее адекватна для философских исканий Гуссерля. «Жизненный мир», — пишет В. Бимель, — оказывается не только пунктом пересечения различных постановок вопроса, но одновременно и тем местом, которое объединяет феноменологические устремления и в котором феноменологические искания нисколько не завершаются, а, напротив, достигают своего высшего расцвета» [304, с. 77]. Отличается ли эта новая наука о жизненном мире от ранее разрабатываемой трансцендентальной феноменологии? В принципе — нет. Проблемы жизненного мира — наиболее адекватное поле деятельности трансцендентальной феноменологии. «Жизненный мир», — по словам Х.-Г. Гадамера, — выражает своеобразие гуссерлевского мышления» [203, с. 190]. Безусловно, обращение Гуссерля к проблемам истории и культуры связано с привлечением нового материала, но этот материал исследуется на основе той же самой трансцендентально-феноменологической методологии, ибо жизненный мир — это результат конституирующей деятельности трансцендентального Эго. Все принципы трансцен-

дентально-феноменологического подхода полностью сохраняют свое значение и при анализе проблем жизненного мира. В особенности это относится к трансцендентальной субъективности, которая и в «Кризисе» остается «никой методически работающей философии» [242, с. 104]. А так как жизненный мир есть результат интенциональных актов трансцендентального Я, то возвращение к нему есть возвращение к той же самой трансцендентальной субъективности. Этот, казалось бы, новый путь анализа истории культуры и науки, ведущий к старой цели — к трансцендентальной феноменологии как универсальной науке, хорошо определил сам Гуссерль, писавший в «Кризисе»: «Радикальное рассмотрение мира есть систематическая и чистая самовнушающаяся интерпретация «экстериоризирующей» себя субъективности» [242, с. 116].

При анализе истории телеологизм феноменологической философии, связанный с конституирующей деятельностью трансцендентального Я, проявляется наиболее отчетливо. Трансцендентальная субъективность, рассмотренная с точки зрения всех ее исторических возможностей, выступает как разум, а история — как раскрытие этого разума. «Осознать возможности скрытого разума... — это единственный путь, чтобы осуществить в полной мере универсальную философию» [242, с. 13]. Самую адекватную форму реализации разума Гуссерль усматривает в феноменологии, разработка которой объявляется им «задачей всего человечества» [242, с. 236].

Вместе с этим усиливаются и экзистенциалистские мотивы. Правда, и раньше трансцендентальная редукция рассматривалась в качестве предпосылки внутреннего самопреобразования человека, что, безусловно, напоминает экзистенциалистское требование выбора самого себя. Теперь же Гуссерль считает, что всякий серьезный философ должен обсуждать вопросы о «смысле и бессмысленности человеческого существования» [242, с. 4].

Введение Гуссерлем понятия практики («практики нового типа»), которым восторгаются некоторые буржуазные философы, также не вносит ничего существенно нового в его трансцендентальную феноменологию, поскольку практика истолковывается чисто этически. Практическая деятельность отождествляется с теми актами сознания, благодаря которым можно стать «честным филосо-

фом», что, конечно, в понимании Гуссерля означает — феноменологом. «Универсальность практики» не идет дальше требования «сознательно руководствоваться (в своей жизнедеятельности. — В. Б.) феноменологией» [242, с. 503], придерживаться так называемого «феноменологического образа жизни» [Г. Шпигельберг].

Все это говорит о том, что мировоззренческие проблемы, решавшиеся ранее подспудно, в последние годы становятся для Гуссерля центральными. Вместо термина «трансцендентальная субъективность» он все чаще употребляет термин «разум» и все больше говорит о феноменологии как о «философии разума». Развернутая трансцендентальная феноменология — это и есть «философия универсального разума».

Трансцендентальная феноменология — «наука нового стиля», наука о жизненном мире — имеет мало общего с подлинно научной философией. Хотя Гуссерль и претендует на коперниканскую революцию в философии, на «революционизацию всей культуры посредством философии» [242, с. 345], предложенная им феноменологическая концепция бессильна это сделать. Вместо подлинного научного исследования проблем общественной жизни Гуссерль ориентирует науку и философию на отказ от объективного анализа, на трансцендентально-феноменологические изыскания, зачастую дающие лишь социально-психологическое описание повседневного опыта. Феноменологический анализ проблем жизненного мира представляет собой, по справедливой оценке И. Зелены, не более чем «идеалистическую и метафизическую деформацию той правильной мысли, что изучение основ науки требует изучения основных форм жизненной практики, подобно тому, как изучение научного языка предполагает более фундаментальное изучение обыденного языка» [40, с. 46].

В манускриптах 1905—1933 гг., опубликованных И. Керном в 13—15 томах «Гуссерлианы» под названием «К феноменологии интерессубъективности» [243], Гуссерль попытался разработать существенно иной вариант обоснования так называемой социальной онтологии и дать более содержательную интерпретацию интерессубъективных отношений. С этой целью в качестве онтологически изначальных он берет систему инстинктов человека и прежде всего (что явно неожиданно для рационализма Гуссерля) инстинктов сексуальных [243, т. 15, с. 594]. Универсаль-

ность направленных на Другого инстинктов начинает рассматриваться в качестве фундаментальной характеристики сознания, предшествующей любой его активности. Более того, первоначальная система инстинктов играет роль того «радикального пред-Я» [243, т. 15, с. 598], из которого постепенно развиваются сама рациональность и рациональная традиция.

Гуссерль исходит при этом не из абсолютности индивидуального потока сознания, но из универсальности интенционально истолкованных инстинктов. В онтологическом плане изначальным, «последней трансцендентальностью» объявляется «стихийный, абсолютно первоначальный поток жизни» [243, т. 14, с. 584], сверхиндивидуальный и сверхперсональный, лежащий по ту сторону любой активности индивидуального сознания. Эту жизнь Гуссерль называет теперь «стихийным Я», «абсолютным Эго», вневременным носителем всего временного. Абсолютное Я в отличие от трансцендентального Эго более не рассматривается в качестве члена универсума монад; напротив, оно скорее есть предпосылка этого универсума, «тот изначальный поток абсолютной жизни», который виртуально содержит в себе время, множество монад и их своеобразные миры. Созерцание этой «стихийной жизни» доступно уже не в трансцендентальной, а в так называемой «последней редукции» [243, т. 14, с. 585].

Итак, на определенной фазе своего развития Гуссерль был вынужден постулировать существование «первоначального Я», которое как бы продупирует из себя все существующее. Правда, трансцендентальное Я и раньше выполняло многие функции абсолютного субъекта. Онтологическое допущение «изначального потока абсолютной жизни» является, как отмечает С. Штрассер, попыткой преодолеть противоречия феноменологической философии на путях трансцендентально истолкованной монадологии, которой не были чужды пантеистические черты. Поэтому он с полным основанием называет содержащуюся в манускриптах философскую концепцию Гуссерля «трансцендентальной философией жизни» [351, с. 18].

Феноменологическая радикализация традиций. В трансцендентальной феноменологии Гуссерля тесно переплетены традиционные и современные подходы к постановке и решению философских проблем. С особой остротой он

ставит проблему специфики философского знания и для решения последней пытается проанализировать творческий характер философского мышления. «Философ,— подчеркивал Гуссерль,— всегда должен стремиться к тому, чтобы ослепить истинный и полный смысл философии, весь ее горизонт бесконечности. Никакие линии познания, никакая отдельная истина не должны быть абсолютизированы и изолированы» [242, с. 539]. Однако сама феноменология, объявляя себя универсальной наукой нового типа, способной полностью и всесторонне раскрыть природу философии, явно не выполнила этого требования — она построена на абсолютизации отдельных положений традиционной философии. Эта *абсолютизация* и выдается за *радикализацию* философии: критика традиционной объективистской философии основана в сущности на абсолютизации субъективного, которое было и всегда оставалось для Гуссерля «последним и единственным функционирующим центром» [242, с. 190].

Гуссерль борется против натурализации сознания (точнее, против его научного исследования), он полагает, что деятельность сознания может быть понята лишь при его феноменологическом рассмотрении. «То обстоятельство,— отмечает Ю. К. Мельвил,— что Гуссерль привлек внимание к проблеме структурного анализа сознания и поставил вопрос о придании такому анализу строго научного характера, можно было бы считать его заслугой, если бы он действительно придерживался при этом научных принципов» [78, с. 81—82]. Но говоря о научности философии, Гуссерль имел в виду в сущности своеобразную «феноменологическую научность», т. е. «научность нового типа», которая на самом деле была пережитком традиционной философии, стремлением возродить античную идею универсальной философии-науки. Ради восстановления этой идеи он и предпринял грандиозную попытку «нового» обоснования природы философии. Стремлением Гуссерля к подобной метафизической «сверхнаучности» можно объяснить и тот факт, что феноменология не оказала заметного влияния на развитие научного знания (исключая, возможно, психологию)¹⁵. В конечном счете феноменологический метод способствовал появле-

нию новых спекулятивных метафизических доктрин, таких, например, как экзистенциализм.

Внутренняя связь между феноменологией и экзистенциализмом отмечается большинством исследователей. Тем не менее между феноменологией и экзистенциализмом существуют достаточно глубокие различия, свидетельствующие о качественно иных типах обоснования философии. Гуссерль тяжело переживал те искажения, которым, по его мнению, подверглась феноменологическая философия в экзистенциализме М. Хайдеггера. «Вообще это сущее несчастье,— писал он в декабре 1930 г. Р. Ингардену,— что я так задержался с систематической разработкой моей (к сожалению, я должен так сказать) трансцендентальной феноменологии. И вот является угрожающее в предрассудках и захватывающее разрушительным психомом поколение, которое и слышать не хочет о научной философии» [239, с. XXVII]. Такое высказывание не случайное, так как Гуссерль был и до конца оставался рационалистом. Точнее, рационализм Гуссерля может быть назван «сверхрационализмом». В отличие от экзистенциалистов воля к познанию рассматривалась им в качестве первичной. Он видел в феноменологии науку наук, высший тип рационального обоснования философии, для которой отдельные науки всегда суть лишь ветви единой универсальной науки. «Истинная и подлинная философия, а также наука и история и подлинный рационализм суть одно и то же»,— писал Гуссерль в «Кризисе» [242, с. 200], т. е. тогда, когда, по мнению большинства буржуазных философов, он стал откровенным иррационалистом. В экзистенциализме же рациональная установка никогда не пользовалась доверием, экзистенциалистская философия принципиально отказывается от всякой науки и научности, так как ориентация на научное знание может привести якобы лишь к искажению философского мышления.

Если феноменология Гуссерля ориентирована на трансцендентальный опыт «абсолютного познания», то экзистенциализм интересуется так называемым экзистенциальным опытом, в котором раскрывается онтологическая структура человеческого существования. Хотя экзистенциализм и использует феноменологический метод, он подвергает этот метод существенному переосмыслению — из него выделяются как раз те моменты, которые, пусть косвенно, связаны со стремлением проанализировать ак-

¹⁵ Собственный вклад Гуссерля в логику, по оценке В. Штегмюллера, «был чрезвычайно незначителен» [348, с. 82], хотя многие его работы специально посвящены обоснованию логики.

тивную творческую деятельность сознания. Ориентация на экзистенциальный, а не трансцендентальный опыт делает все это ненужным. Задачей философии объявляется истолкование непосредственной включенности индивида в экзистенциальную ситуацию. Философия существования исходит из того, что для самого Гуссерля было явно «до-феноменологично», так как оставалось на уровне психологического описания и не было методически отрефлексировано. Поэтому экзистенциалистская феноменология — это не трансцендентальная, а герменевтическая доктрина, для которой характерна не трансцендентально-феноменологическая в собственном смысле слова, а герменевтическая установка.

В своей концепции Гуссерль попытался последовательно провести строго субъективистское, трансцендентально-феноменологическое обоснование природы философии. Этой цели служат и феноменологический метод, объявленный универсальным философским методом. Однако несмотря на свою «гиперкритическую методологию», Гуссерль никогда не подходил критически к возможностям трансцендентально-феноменологического метода, считая его методом универсальным.

В настоящее время как онтологические предпосылки трансцендентальной феноменологии, так и универсальные притязания феноменологического метода подвергаются в буржуазной философии все большим сомнениям. Правда, наряду с герменевтическим переосмыслением феноменологии, осуществленным М. Хайдеггером, Х.-Г. Гадамером и П. Рикёром и отмеченным выше «метафорическим» использованием феноменологической терминологии различными направлениями буржуазной философии и прежде всего так называемой «феноменологической социологией», занятой в основном прикладными исследованиями, имеют место попытки отстоять правомерность трансцендентально-феноменологического обоснования философии [231, 361]. Иногда феноменологию пытаются представить даже в качестве «единственно радикально-критического метода исследования», что характерно для Р. Зейнера [378]. Тем не менее не подлежит сомнению факт более критического и трезвого отношения к феноменологии; она все чаще становится объектом справедливой критики за недооценку роли практической деятельности человека и объективного научного знания. В феноменологическом ме-

тоде начинают видеть один из важнейших, но все же вспомогательных (пропедевтических) методов исследования, задача которого заключается в прояснении наших понятий путем обращения к непосредственному опыту. Тем самым феноменологический метод лишается всякого онтологического значения, он рассматривается как необходимый, но сам по себе явно недостаточный компонент научного исследования.

О кризисе трансцендентально-феноменологического обоснования природы философии свидетельствуют и многочисленные попытки установления контактов между феноменологической и аналитической философией [278; 302; 308]. Однако аналитическая интерпретация не спасает трансцендентальную феноменологию, ибо она связана с отказом от ее онтологических предпосылок и поэтому превращает феноменологические изыскания в своеобразную разновидность аналитической техники прояснения повседневной жизни.

2. Экзистенциалистская интерпретация природы философии

«Не для праздного самосозерцания и размышления над самим собой и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, нет — для деятельности существующей ты».

И.-Г. Фихте

Экзистенциализм — одно из типичных выражений кризиса буржуазного общества, его культуры, идеологии и одновременно своеобразная попытка преодоления этого кризиса. Выход из создавшегося положения усматривается в «очищении» философии, разделении философии и науки, разработке «неклассических» принципов и методов философствования.

В современной буржуазной философии широко распространено мнение, что философия существования вообще является «необходимой формой осмысления определенных исторических ситуаций», время от времени возникающих в истории человеческого общества [314, с. 64]. При таком подходе к экзистенциализмам относят, как правило, всех мыслителей, которые в той или иной фор-

ме обращались к исследованию мировоззренческо-личностных антропологических проблем. Несостоятельность подобной точки зрения очевидна. Экзистенциализм как философская концепция — это не сами по себе философские размышления над антропологическими проблемами, но определенная философская доктрина, в которой *все* философские проблемы, в том числе и антропологические, получают специфическое субъективно-идеалистическое решение.

В философии существования нет общепризнанной терминологии и единого метода мышления, тем не менее общие предпосылки, принципы и цели, которых придерживается большинство экзистенциалистов, позволяют говорить о философии существования как об определенном философском направлении. «Экзистенциализм,— отмечает Б. Т. Григорьян,— провозгласил необходимость антропологизации философии и сделал исходным пунктом своего философствования отдельного человека» [34, с. 30]. Его характерная особенность — стремление подойти к человеку изнутри, проанализировать сферу внутренней жизни человека. Экзистенциализм есть, по словам П. Тиллиха, «протест против разложения экзистирующего субъекта в объекте его собственного творчества, протест против его растворения в мире вещей и сущностей» [356, с. 176]. В экзистенциализме философия понимается не как теоретическая система, претендующая на научный статус, а скорее как индивидуальное философствование, цель которого не *познание* объективной истины, но *пребывание* в «субъективной истине»; истина тем самым из гносеологической категории превращается в онтологическую характеристику бытия человека. Философия противопоставляется науке, источник философского знания усматривается в жизненном опыте человека, в его индивидуальных переживаниях, сопровождаемых постоянными медитациями о подлинности своего существования.

Не задаваясь целью систематического исследования различных экзистенциалистских концепций¹, мы рассмотрим

здесь некоторые общие черты экзистенциалистского типа мышления, трактовку природы философского знания и его отношение к знанию научному и религиозной вере. Ввиду этого экзистенциалистские доктрины разделяются нами не по национальному признаку (хотя, разумеется, нельзя отрицать зависимости этих доктрин от национальных традиций, ибо экзистенциализм немецкий, французский и американский значительно отличаются друг от друга), или религиозному принципу (религиозный, теологический — христианский и иудаистский — и иррелигиозный экзистенциализм), но по степени выраженности в этих доктринах основных особенностей экзистенциалистской трактовки природы философского знания. С этой точки зрения можно выделить: 1) философский экзистенцизм в узком смысле слова, типичным представителем которой является К. Ясперс², 2) онтологический вариант философии существования М. Хайдеггера и 3) популярный экзистенциализм, представленный Ж.-П. Сартром.

Мы рассмотрим лишь экзистенциалистскую интерпретацию философии Ясперсом и Хайдеггером, так как «феноменологическая онтология» Сартра есть не более чем «своеобразная радикализация вопросов, обсуждавшихся Гуссерлем и Хайдеггером» [314, с. 75]. Кроме того, философские позиции Сартра достаточно эклектичны: наряду с основными экзистенциалистскими мотивами в них легко обнаруживаются неокантианские, психоаналитические и даже псевдомарксистские элементы.

В условиях острых дискуссий о специфике философского знания критический анализ экзистенциалистского типа философствования дает возможность обнаружить те средства, к которым чаще всего обращаются буржуазные мыслители в попытках преодолеть кризис своей философии. Такими средствами оказываются индивидуализм, отрицание научного характера философии, субъективный

¹ Марксистский анализ философии существования содержится в работах А. Ф. Бегиянвили [10], А. С. Богомолова [14, 17], В. Э. Выховского [25], П. П. Гайдено [30], В. А. Карпушина [50], С. Ф. Одуева [89], Т. И. Ойзермана [91], Э. Ю. Соловьева [116], Г. М. Тавризян [117], а также в монографиях [112, 113; 115; 131].

² «Если под философией экзистенции,— отмечает Г. Залмонш,— понимается не просто мышление, в котором экзистенция в качестве существования имеет приоритет перед сущностью (Сартр), но такое мышление, в котором... мыслящий субъект находит свою самобытность, свою экзистенцию, то тогда единственным философом экзистенции остается Ясперс. Только у него мышление всегда есть нечто большее, чем оперирование понятиями, а именно,— та внутренняя практика, в которой мыслящий находит и формирует себя» [327, с. 490].

идеализм, откровенный иррационализм и ориентация на религиозные ценности. Естественно, что подобные средства лишь усугубляют кризис. Однако они не являются случайными, так как отражают наиболее характерные особенности идеологической жизни современного буржуазного общества. Критика экзистенциалистского подхода к философии актуальна и в том отношении, что ревизионисты (в частности, Г. Петрович и Р. Гароди) принимают активные попытки осуществить своего рода «синтез» марксизма и экзистенциализма, создать так называемый «феноменологически-экзистенциалистский вариант марксизма».

Философия философии К. Ясперса. Обоснование своеобразия природы философии расценивалось Карлом Ясперсом (1883—1969 гг.) в качестве самой фундаментальной философской проблемы; ее решение было связано с выбором предпосылок, принципов и структуры «экзистенциального видения мира», что в свою очередь определило его социально-политические и культурно-исторические взгляды. Ясперса прежде всего интересует возможность существования философии в условиях «научно-технического века», ее способность сохранить свое своеобразие. Цель Ясперса — не только отстоять правомерность существования философии, но и раскрыть ее природу, создать теорию философствования. Чтобы сохранить себя, философия, считает Ясперс, должна отказаться от претензий на познавательную ценность, очистить себя от «духа научности» и обратиться к размышлениям над своими собственными проблемами. «Ясперс, — по словам В. Шнайдерса, — предпринял грандиозную попытку отстоять истинное своеобразие философии по отношению к современной науке и позитивной религии... С этой целью он попытался по-новому обосновать философию» [339, с. 294]. С такой оценкой замысла Ясперса согласно большинство буржуазных исследователей его философии. «Ясперс разработывает понятие философии как таковой, создает в некотором смысле «философию философии», — утверждает Г. Зимон [344, с. 81—82]; «Философия Ясперса есть философия философии, т. е. благодаря ему философия достигает самопознания», — вторит ему К. Гоффман [264, с. 96] и т. д.

Попытки Ясперса раскрыть природу философского знания не увенчались успехом, так как философия в его

истолковании подвергается столь сильной деформации, что речь может идти не о полноте анализа ее познавательных и мировоззренческих функций, но лишь об экзистенциалистской абсолютизации мировоззренческо-личностных аспектов философии.

Познавательный процесс не интересует Ясперса вообще. Он обращается к иной, с его точки зрения, принципиально отличной от научного познания проблематике: к решению вопросов, связанных с самосознанием личности, с выработкой индивидуального мировоззрения. Философия, полагает Ясперс, призвана прежде всего способствовать формированию личности человека. Не научное мышление, приводящее к объективному знанию, а мышление субъективное, мышление, которое могло бы стать основой жизнедеятельности человека, — вот что в первую очередь занимает Ясперса. «Я должен был, — подчеркивает он в «Философской автобиографии», — отстаивать жизнеобосновывающий смысл философии» [255, с. 64]. В противоположность Гуссерлю Ясперс расценивает теоретико-познавательные проблемы в качестве второстепенных для философии; его устраивает лишь такая философия, которая стремилась бы не к знанию, а к раскрытию предпосылок человеческого существования. Он исходит поэтому не из картезианского сомнения, как Гуссерль, но из сомнения Августина, из сомнения, являющегося предпосылкой веры. Не *новый тип научности*, а *новый вид веры* — такова в конечном счете цель философских поисков Ясперса.

Наука, по мнению Ясперса, не дает нам знаний о закономерностях мира; она способна лишь к познанию мира явлений. Задача философии в отношении науки — не анализ научной методологии, не синтез научных знаний в единую картину мира, а, напротив, доказательство невозможности научной картины мира, обнаружение принципиальных границ всякого, в том числе и научного, знания. Собственно философское мышление не имеет дело с научным знанием, ибо оно начинается за его пределами. Философия в отличие от науки вообще не способна к познанию; философствование заключается в прояснении ситуации, и прежде всего ситуации экзистенциальной. Философствование — это «мышление, которое не является принудительным и всеобщим подобно научному, и оно не дает результатов, подобных научным. Философское мыш-

ление приводит к самости, оно эффективно лишь через мою внутреннюю деятельность... Философское мышление,— заключает Ясперс,— по своему смыслу радикально отличается от научного» [264, с. 27—28].

Проясняющему философскому мышлению соответствуют, по мнению Ясперса, не научные методы, ибо «метод, который мы ищем, философствуя, не может быть модификацией познавательного метода» [250, с. 35], а специфически философский метод трансцендирования (трансцендировать — перешагивать за...), который позволяет философствующему освободиться от предметности, свойственной научному и обыденному мышлению, и обратиться к прояснению и истолкованию непредметного бытия — экзистенции, являющейся источником подлинности существования человека, и трансценденции, т. е. подлинного бытия. «Философствование, применяющее метод трансцендирования,— пишет Ясперс,— не есть наука, так как этот метод не имеет никакого предмета» [256, с. 592]. При трансцендировании на всех его трех этапах («ориентации в мире», «прояснения или озарения экзистенции» и метафизического «чтения шифров трансценденции») сразу же возникают трудности, связанные с тем, что прояснение непредметного бытия (т. е. экзистенции и трансценденции) осуществляется в мышлении, которое, как полагает Ясперс, всегда оперирует предметными категориями³. Философское мышление протекает поэтому «на границе предмета и не-предмета, в переходе от одного к другому; понятия, применяемые в трансцендирующем мышлении, суть лишь фикции...знаки, так как они утрачивают предметное содержание» [247, т. 1, с. 41]. Поэтому философское мышление в отличие от научного характеризуется наличием противоречий, тавтологий, символов и шифров. Философские размышления — это по существу чтение (экзистенциальное истолкование) шифров трансценденции.

Трансцендирование как метод философского мышления принципиально отличает философию от науки, ибо научное мышление познает, в то время как философское мышление всего лишь проясняет. Поэтому философия пи-

когда не может стать методологией науки. Ее роль в научном исследовании может заключаться лишь в экзистенциальном воздействии на внутреннюю установку ученого, в изменении его умонастроения. Итог философских размышлений — это не новые знания о мире или человеке, но субъективное изменение отношения человека к окружающему миру. Такое обобщение возможностей философии не случайно, оно полностью соответствует замыслам самого Ясперса, для которого «цель и тем самым смысл философского мышления заключаются не в знании предметов, но в изменении нашего сознания бытия, нашего внутреннего отношения к вещам» [248, с. 68—69].

Разработка Ясперсом так называемой «философской логики», которую он предпринял в работе «Об истине», не внесла ничего принципиально нового в его понимание философского знания. В сущности «философская логика» была своеобразной «этикой (экзистенциального.— В. Б.) мышления» [250, с. 8]. Правда, в одной из своих работ («Разум и экзистенция», 1935 г.) Ясперс подчеркивает роль «разума» и вводит новое понятие — «объемлющее». «Объемлющее» служит у Ясперса для обозначения того, в чем находятся существующие феномены и что всегда остается предпосылкой трансцендирующего философского мышления: «То, что нельзя перешагнуть; то, из чего мы существуем и что мы поэтому никогда не сможем мысленно охватить; то, что всегда остается все же охватываемым и определяющим познаваемые нами предметы, мы называем объемлющим» [248, с. 26]. Существуют несколько видов объемлющего: «Объемлющее, которым являемся мы сами,— эмпирическое существование; сознание; дух; экзистенция и связь способов объемлющего — разум» [248, с. 48]. Трансценденция является одним из способов объемлющего и одновременно «объемлющим объемлющего», т. е. абсолютно объемлющим.

Однако использование понятий «объемлющее» и «разум» обусловлено прежде всего потребностями философского метода: бесконечный процесс трансцендирования требует признания столь же бесконечной основы, сферы, внутри которой протекает это трансцендирование. Объемлющее и является собственно такой сферой. Столь же скромная роль отведена и разуму: лишенный собственного содержания, он призван осуществлять связь между

³ «Парадоксальная ситуация для философа-экзистенциалиста,— отмечает в этой связи Дж. Колинз,— заключается в том, что ему приходится объективировать принципиально необъективируемую реальность» [264, с. 124].

различными видами объемлющего. И самое главное: философская логика — это не логика *познания*, но «логика» философствующей экзистенции, «логика» ее *просвещения*. Задача философской логики исчерпывается, таким образом, тем, что она должна внести некоторую систематичность и методичность в экзистенциальное мышление, которое по самой своей сути враждебно всякой теории и научному методу. Поэтому не случайно, что Ясперс вместо термина «философская логика» нередко использует в качестве эквивалента термин «экзистенциальная логика».

Разработка проблем философской логики говорит о стремлении Ясперса экзистенциалистски интерпретировать традиционное понятие рационалистической философии — разум. Обращение Ясперса к разуму не было случайным: в нем выразился протест против фашистской иррационалистической «философии жизни» и одновременно стремление избежать крайностей иррационалистических предпосылок экзистенциализма. В своих позднейших работах Ясперс попытался в известной мере «ограничить» экзистенцию, «вести ее в рамки» разума. Однако вряд ли справедливо мнение, что в этот период он заменяет философию существования философией разума, так как разум по отношению к экзистенции выполняет у него чисто служебные функции.

Философская, точнее, экзистенциальная логика призвана выработать те критерии истины, по которым оценивается проясняющее философское мышление. Понятие истины, как, впрочем, и вся философская терминология, интерпретируется Ясперсом последовательно экзистенциалистски. Истина, полагает он, может либо (1) в своей рациональной форме характеризовать значение суждений в отношении высказываемого, либо пониматься как (2) «открытость» бытия, (3) соответствие способу объемлющего или, наконец, (4) первоисточник и цель. Два последних значения истины наиболее характерны для философии Ясперса. Вслед за С. Кьеркегором он трактует истину последовательно субъективистски: истина есть онтологическая характеристика человека — его личностное бытие.

Экзистенциальная логика выделяет следующие формы уверенности в существовании истины: 1) ясность и отчетливость; 2) принудительная достоверность научных положений; 3) убеждение, которое связано не с научны-

ми истинами, а с самобытием человека — его экзистенцией. Тенденция научной принудительности стать эталоном для других форм истины, с точки зрения Ясперса, совершенно необоснованна, ибо объективная (научная) истина в экзистенциальном плане (т. е. в ее отношении к человеку) является относительной. Ясперс не только подчеркивает принципиальную разницу между принудительной уверенностью научной истины и экзистенциальной убежденностью, но и противопоставляет их, объявляя внутреннюю убежденность наиболее значимой формой истины.

Философская истина в отличие от научной не объективна, а экзистенциальна. Путь к ней иной, чем к научной истине. «Философская истина не является независимой от меня, она реализуется посредством моего участия в идее, в становлении моей экзистенции, в моем отношении к трансценденции» [250, с. 651-652]. Усмотреть подобную истину значит достичь состояния истинности своего бытия, что возможно лишь в экзистенциальном прояснении. Только экзистенция, полагает Ясперс, может служить подлинным источником тех импульсов, которые предохраняют философствующего от состояний так называемой «экзистенциальной сфистикки» [250, с. 560].

Таким образом, условием истины объявляется истинность бытия человека — истина достигается лишь в том случае, если мы сами пребываем в истине. Не сумев вскрыть той внутренней связи, которая существует между объективными и субъективными моментами мировоззрения, знанием и ценностями, Ясперс в сущности абсолютизирует роль внутренней убежденности человека. Такая абсолютизация — закономерное следствие отрицания познавательной функции философии, связи научного и философского знания. Поэтому никаких более конкретных рекомендаций для достижения истины, кроме указания на то, что экзистенциальные импульсы должны подкрепляться серьезностью, решимостью философствующего с безусловностью придерживаться истины, философская логика предложить не в состоянии.

Как отмечалось, целью философского мышления для Ясперса является не познание, но прояснение человеческого существования. В «Философской автобиографии» [255] Ясперс указывал, что в зависимости от того, писал ли он научную или философскую работу, он выбирал

различный стиль: в научной работе стремился к доказательному объективному знанию, а в философской — к проясняющему мышлению. Самой адекватной же формой философствования, по мнению Ясперса, является диалог, ибо он позволяет наиболее полно выразить «любовь-борьбу», составляющие основное содержание человеческих взаимоотношений. «Последним смыслом всякого философского мышления, — писал он, — является философская жизнь, безусловное внутреннее действие человека, посредством которого человек становится самим собой» [247, т. 2, с. 325]. Для экзистенциалистской философии Ясперса на всех этапах ее развития (начиная от «проphetической философии», изложенной в работе «Психология мировоззрений» [246], и кончая религиозной философией последних работ) фундаментальной проблемой всегда оставалась проблема «практического философствования». Он стремился к так называемому «конкретному философствованию», т. е. такому типу мышления, которое якобы позволяет устанавливать непосредственные контакты с бытием, к мышлению, которое являлось бы «непосредственно-жизненным, духовным действием, захватывающим всего человека и восстанавливающим его нарушенную целостность» [134, т. 5, с. 61].

Стремление Ясперса к конкретному философствованию свидетельствует о попытке экзистенциалистски переосмыслить практическую деятельность человека. Само философское мышление объявляется им практикой, но практикой своеобразной. «Философствование, — полагает Ясперс, — есть практическая реализация моих собственных первоисточков; благодаря этой реализации отдельный человек в полной мере осуществляет свою человеческую сущность. Эта практика проистекает из глубин его сущности, она имеет место там, где он во времени соприкасается с вечностью, но во всяком случае не там, где он преследует частные цели» [254, с. 341]. Мышление, не являющееся одновременно внутренней практической деятельностью, расщепляется как мышление неистинное, так как, по мнению Ясперса, «в первоисточнике (т. е. в экзистенции. — В. Б.) вообще невозможно провести никакого различия между познанием и практикой, созерцанием и волей. Познание является действительно истинным настолько, насколько оно является действительно практическим» [250, с. 393]. Ясперс считает, что фило-

софская мысль, которая стала внутренним действием, приобретает тем самым свойства бытия. Поэтому в конкретном, т. е. экзистенциальном, философствовании имеет место тождество бытия и мышления: то, как я мыслю, есть одновременно и мой способ существования.

Этот идеалистический тезис о тождестве бытия и мышления истолковывается в религиозном плане, ибо подобное тождество достижимо не с помощью рационального мышления, но в состоянии так называемой «философской веры». «Я есть то, во что верю, — пишет Ясперс. — Мышление, проясняющее экзистенцию, является одновременно прояснением и развертыванием этой веры, благодаря которой я существую и которая характеризует меня самого. Проясняющее мышление есть структура этой веры» [257, с. 355]. Оказывается, что все предшествующие стадии философского мышления, которые и раньше в обществе не претендовали на познавательную значимость, служат всего лишь подготовительными этапами прояснения философской веры. Конечной инстанцией объявляется верующий субъект.

Итак, фундаментальной потребностью человека, конституирующим элементом экзистенции является вера, однако не вера откровения, т. е. религиозная вера, а так называемая «философская вера». «Перед лицом религии и безбожия, — пишет Ясперс, — философствующий должен жить, исходя из собственной веры» [248, с. 142], которая тем не менее должна обладать непосредственной убежденностью веры религиозной. Именно в философской вере, основанной на тождестве бытия человека и его мышления, возможен синтез знания и веры. В отличие от догматической веры откровения философская вера «мыслящего человека» есть итог его самостоятельных размышлений, «конкретного философствования». Вслед за С. Кьеркегором Ясперс интерпретирует философское мышление сугубо экзистенциалистски: как те размышления индивида, которые призваны способствовать пробуждению веры. Деятельность философствующего исчерпывается в сущности осознанием тех процессов, в которых формируется так называемая философская вера. «Смысл моего философствования, — признает Ясперс, — ...состоит в утверждении собственного происхождения философской веры. Многие критики поставили под сомнение мое отношение к религии. Они коснулись центрального пункта.

Но если мы не будем рассматривать этот вопрос, то природа философии останется невыясненной... Философия поларна религии, но не враждебна ей; она противостоит ей и одновременно связана с нею» [264, с. 775]. «Философская вера» является, таким образом, подлинной основой, истинной целью философствования Ясперса.

Фидеистическая ориентация философии Ясперса придает ей черты «квазитеологического способа мышления» [264, с. 265]⁴. Правда, между экзистенциальным и теологическим мышлением существуют различия, заключающиеся в том, что в первом случае вера есть результат философствования, тогда как во втором она — исходный пункт спекуляции. Это различие хорошо осознавал и сам Ясперс: «Мышление, — писал он, — является теологией, если оно основывается и ограничивается исторически конкретной верой откровения, но если оно исходит из первоисточков человеческого бытия (т. е. экзистенции. — В. Б.), то оно является философией» [257, с. 36]. Таким образом, различия между философией и теологией оказываются не такими принципиальными, ибо они касаются всего лишь типов веры.

Несмотря на все «квазитеологические черты» философского мышления Ясперса, профессиональные теологи относились к его философии критически⁵. Они не без оснований усмотрели в концепции философской веры Ясперса попытку создания религии нового типа — религии философствующих интеллигентов. Ясперс неоднократно давал повод для этого, порой называя свою философию «философской религией» или «религиозной философией» [264, с. 776; 257, с. 476]. Кроме того, христианским теологам явно не нравилось, что Ясперс предпочитал говорить не столько о «христианской», сколько о «библейской религии», о «библейской вере» [257, с. 525]. Если учесть также, что символы религиозного откровения, с точки зрения Ясперса, не имеют преимуществ перед

другими символами и пифрами трансценденции (например, символами искусства) — все они подлежат философскому истолкованию, то негативное отношение теологов к философии Ясперса станет вполне понятным.

Экзистенциалистская интерпретация философии К. Ясперса не вносит ничего принципиально нового в понимание ее научно-познавательных функций. И хотя Ясперс часто говорит о «современной науке», о «современной научности», он вслед за Кантом видит образец науки в классическом естествознании. Отказ от объективности философского знания, противопоставление философии науке, попытка «чисто» мировоззренческой интерпретации природы философии — все это приводит к абсолютизации значения актов индивидуального философствования, цель которых достигается лишь на пути философской веры. Философское творчество К. Ясперса — свидетельство того, что всякая попытка мировоззренчески-личностной интерпретации природы философии, сопровождаемая принципиальным отрицанием научного характера философии, неизбежно приводит к фидеизму. Концепция Ясперса — это в сущности не теория философии или философия философии, а всего лишь «теория» религиозно ориентированного экзистенциального философствования.

Философия в истолковании М. Хайдеггера. В отличие от К. Ясперса Мартин Хайдеггер (1889—1977 гг.) строит философию как онтологическую систему — «фундаментальную онтологию», в которой речь идет не непосредственно об истоках человеческого существования (экзистенции), но о самом человеческом существовании (*Dasein*). Аналитика человеческого способа бытия претендует на статус онтологии, так как она, по мнению М. Хайдеггера, предшествует любому социально-психологическому, антропологическому и биологическому исследованию человека. Основная характеристика человеческого существования — это его «бытие-в-мире», которое конституируется «настроенностью» (*Befindlichkeit*), «пониманием» (*Verstehen*) и «речью» (*Rede*); структурное единство человеческого существования Хайдеггер усматривает в «заботе» (*Sorge*), а изначальной онтологической основой объявляет «временность» (*Zeitlichkeit*).

Хайдеггер стремится к экзистенциально-онтологической аналитике бытия — это значит, что исследованию подлежат не свойства окружающей нас действительности,

⁴ В работе «Шифры трансценденции» Ясперс приводит достаточно показательный пример того, как воспринимали студенты его философию. Один из студентов сказал Ясперсу: «То, чем Вы занимаетесь, является замаскированной теологией» [259, с. 20].

⁵ Первое время Ясперса причисляли чаще всего к протестантскому крылу религиозной философии. З. Блох писал, например, о «полностью протестантском» понимании экзистенции Ясперсом [265, с. 182]. Но уже в 60-е годы Г. Марсель сомневается, можно ли вообще считать Ясперса христианином [159, т. 2, с. 65].

не предметный мир, но так называемые «экзистенциальные способы бытия» человека [214, с. 133]. Будучи «априорно-онтологическими», они должны быть исследованы философией в первую очередь, так как именно они, по мнению М. Хайдеггера, являются предпосылкой нашего понимания бытия.

Анализируя способы человеческого бытия в мире, М. Хайдеггер придерживается субъективно-идеалистических позиций. Он исходит не из реально-практической деятельности человека, а из его духовно-эмоциональной включенности в жизненные события, из «понимания» и «настроенности» человека, в которых якобы проявляется «открытость» человека миру. «Понимание,— пишет М. Хайдеггер,— это не только вид познания, но прежде всего основополагающий момент самого существования» [216, с. 210]. Основными онтологическими характеристиками бытия человека объявляются, таким образом, духовно-психологические свойства человека. Экзистенциализм, справедливо отмечает Б. Э. Быховский, «признает предметом философии особого рода переживания. Беспокойство, страх, нерешительность, колебание, страдание, отчаяние — таковы основные атрибуты экзистенциалистского существования» [25, с. 149].

Понятие таким образом бытия человека требовало, естественно, и переосмысления феноменологического метода. Хотя «онтология,— полагает М. Хайдеггер,— возможна лишь как феноменология» [214, с. 35], сама феноменология должна быть ориентирована не трансцендентально, но герменевтически. Речь идет, таким образом, о герменевтической феноменологии или феноменологической герменевтике. Феноменология рассматривается не в качестве синонима философии, что было характерно для Гуссерля, а как служебный по отношению к философии метод. Сама по себе феноменология для Хайдеггера не является ни «точкой зрения», ни философским «направлением» и «никогда не сможет стать ими, если она понимает саму себя. Выражение «феноменология» означает прежде всего понятие метода: оно характеризует не содержательную сторону предмета философского исследования, а то, как осуществляется это исследование... Название «феноменология» выражает максимум, которую можно сформулировать так: «К самым вещам!» [214, с. 27].

Хайдеггер кардинально переосмысливает феноменоло-

гию своего учителя Гуссерля. Это переосмысление феноменологии заключается в том, что целью феноменологического истолкования ставится не анализ познавательного процесса, а размышление над предпосылками существования человека, герменевтическое истолкование жизненной ситуации индивида. Возможность феноменологического анализа, полагает Хайдеггер, обусловлена «экзистенциальным пониманием», цель же его заключается в истолковании человеческого бытия, в обнаружении скрытого смысла и возможности человеческого существования. «Созерцание» и «мышление»,— пишет он,— производны от понимания. Феноменологическое «созерцание сущности» также основано на экзистенциальном понимании. Совершенствование (*Ausbildung*) понимания мы называем истолкованием (*Auslegung*). В экзистенциальном плане истолкование основано на понимании, а не наоборот» [214, с. 147—148]. «Феноменология человеческого существования,— читаем мы в другом месте,— есть герменевтика в первоначальном значении слова, т. е. процесс истолкования» [214, с. 37]. Для Хайдеггера онтология и герменевтическая феноменология выступают не как две разные философские дисциплины, а как философия, рассмотренная со стороны своего содержания и метода исследования. «Философия есть универсальная феноменологическая онтология, исходящая из герменевтики человеческого существования...» [214, с. 38].

Философия в отличие от науки анализирует, полагает Хайдеггер, не объективную действительность, а прежде всего онтологические характеристики человеческого бытия. Поэтому-то она оперирует не научными категориями, а априорными экзистенциалами, вследствие чего априорно и само философское знание в противоположность научному. «Априоризм» является тогда «методом любой научной философии, осознающей себя» [214, с. 50]. При этом под «научностью» Хайдеггер понимает всего лишь систематичность и методичность исследования. В этом же смысле он пишет, например, о «теологии как науке веры» [220, с. 21].

Своеобразный синтез феноменологического априоризма и герменевтического метода прояснения человеческого бытия явился основной особенностью фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Но существует ли в ней реальная проблематика? Можно ли говорить о реальном содер-

жании так называемых экзистенциалов? Несмотря на постоянные заверения в том, что между способами бытия, выраженными в экзистенциалах, и «вульгарным» пониманием этих экзистенциалов существует принципиальное различие, Хайдеггер так и не смог указать, в чем оно состоит. Основные понятия «фундаментальной онтологии» оказываются не чем иным, как результатом экзистенциалистского истолкования повседневного опыта человека и абсолютизацией (априоризацией) основных характеристик этого опыта. Повседневный опыт не анализируется научно, т. е. не выясняются его действительные предпосылки — общественные отношения, лежащие в основе исторически-конкретной ситуации. Превратно трактуется и роль материально-преобразующей деятельности человека. Повседневный опыт не рассматривается в контексте социально-политических и культурно-исторических отношений, но берется как данное, как «феномен», т. е. как «само-себя-обнаруживающее», подлежащее не объективному (что возможно лишь при теоретическом подходе), а всего лишь герменевтическому истолкованию. Естественно, что подобный анализ человеческого существования не может претендовать на адекватность: вместо раскрытия действительной природы человека «фундаментальная онтология» Хайдеггера ограничивается констатацией некоторых свойств обыденного сознания, которые при этом объявляются априорными. «Экзистенциалистская феноменология, — справедливо считает В. Ф. Асмус, — в сущности дает лишь описание любого положения вещей во всей их противоречивости — без идеала, без проникновения в глубь происходящего. Прежний эмпиризм она лишь подменяет эмпиризмом, претендующим на вневременную значимость» [117, с. 8]. Не путем теоретического объяснения, а за счет герменевтического описания данных повседневного опыта — таков способ появления экзистенциалов, которые тем самым не разъясняют, не «открывают» проблему, к чему постоянно призывает сам Хайдеггер, а, напротив, давая ложное, иллюзорное решение, затемняют ее. К тому же абстрагированные из повседневной жизни характеристики человеческого существования, объявленные априорными, лишаются даже того содержания, которое они имели ранее. И как раз с помощью этих-то априорных экзистенциалов Хайдеггер в сущности и пытается решить все философские проблемы.

Почему, например, люди понимают друг друга? У Хайдеггера уже заранее готов ответ: потому, что понимание — один из способов бытия человека.

Хайдеггер считает, что если исходить из реально существующего, наличного мира, то в этом случае итоги философского анализа в онтологическом плане будут формальными и бессодержательными. Поэтому феноменальному (эмпирическому) уровню он предпосылает так называемый экзистенциальный (онтологический) уровень. По существу здесь все поставлено с ног на голову: экзистенциалы, абстрагированные из повседневной жизни и объявленные априорными, претендуют на статус онтологических предпосылок самой реальности. Вот один из примеров подобного идеалистического «перевертывания». Рассматривая проблемы историчности, Хайдеггер утверждает, что человек «временен» не потому, что он «включен в исторический процесс»; напротив, «человек существует и может существовать исторично лишь постольку, поскольку в своей основе он является временным» [214, с. 376]. Здесь вполне уместно вспомнить уничтожающую критику Ф. Энгельсом аксиоматического метода Е. Дюринга: «Это только иная форма старого излюбленного идеологического метода, называемого также априорным, согласно которому свойства какого-либо предмета познаются не путем обнаружения их в самом предмете, а путем логического выведения их из понятия предмета. Сначала из предмета делают себе понятие предмета; затем переворачивают все вверх ногами и превращают отражение предмета, его понятие в форму для самого предмета. Теперь уже не понятие должно сообразоваться с предметом, а предмет должен сообразоваться с понятием» [1, т. 20, с. 97].

Попытка онтологического истолкования повседневной жизни помимо и даже вопреки научному знанию не могла дать больше того, что дают абстрактные констатации тривиальностей (вроде «человек смертен»), претендующие, однако, на глубокомыслие и даже на революцию в способе мышления. В своей фундаментальной онтологии Хайдеггер в сущности абсолютизировал повседневный «вульгарный» опыт индивида, объявил его априорным. Формально-онтологические абстракции, которыми оперирует мышление Хайдеггера, темнота и вычурность его философского языка, «магическая» терминология — все это

создает благоприятные возможности для самых различных, порой противоречащих друг другу истолкований, которыми так усердно занимаются многочисленные последователи и комментаторы его философии.

Задача философии состоит в том, полагает Хайдеггер, чтобы посредством анализа смысла бытия способствовать тому соответствию, которое должно быть между человеком и его бытием. «Специально усвоенное и развернувшееся соответствие, — пишет Хайдеггер, — которое отвечает (*entspricht*) требованию бытия сущего, есть философия... Она существует как способ соответствия, которое созвучно с голосом бытия сущего» [140, с. 19]. Философствование приводит нас к соответствию с бытием сущего только тогда, «когда оно устанавливается намеренно, тем самым развивается и достигает расцвета... То, что вызывает к нам (*zuspricht*) как голос бытия, определяет наше соответствие. «Соответствовать» тогда означает: быть определенным (*be-stimmt sein, être disposé*), а именно бытием сущего» [140, с. 15—16].

Хайдеггеровское понимание философии как постоянного вопрошания о бытии сущего, кроме претензий на философскую глубокомысленность, преследует одновременно и вполне реальные цели. Хайдеггер стремится подменить основной вопрос философии рассуждениями о смысле бытия; смысл бытия является, по его мнению, самой универсальной философской проблемой. Тем самым он пытается встать выше материализма и идеализма, создать принципиально новый вид философии, по существу мистический, способный раскрыть этот таинственный смысл бытия. «Скандал философии» для Хайдеггера вовсе не в том, что «до сих пор еще не найдено доказательство существования внешнего мира, но в том, что такие доказательства все еще ожидают и пытаются выработать» [214, с. 205]. Материализм, который он предпочитает называть реализмом, и идеализм несостоятельны — в них нет места экзистенциальной аналитике бытия, что не позволяет им найти правильный путь к решению философских проблем. Одновременно Хайдеггер признает все же преимущества идеализма перед материализмом, так как идеализм в своих рассуждениях исходит не из реальности, а из сознания этой реальности. Он критикует идеализм с позиций философии существования, т. е. с идеалистических позиций, так как согласно экзистенциа-

листской философии осознание реальности является основным способом человеческого существования.

Философ мыслит экзистенциалами, ученый оперирует категориями. «Экзистенциалы и категории — две основные возможные характеристики бытия» [214, с. 15]. Философский анализ не может опираться на научное знание, так как он должен предшествовать любому научному исследованию. Хайдеггер объясняет это тем, что философия в отличие от науки непосредственно связана с человеком, с его самыми фундаментальными характеристиками, тогда как наука — всего лишь один из производных способов существования человека: научная объективность есть онтологически производный модус человеческого существования. Философия никогда не может быть измерена масштабами науки, так как «идея позитивной науки отличается от философии не относительно, а абсолютно» [220, с. 14]. Не философия нуждается в помощи науки, а, напротив, наука должна опениваться с философской точки зрения: сама наука, ее возможности и цели могут быть поняты только на основе онтологии человеческого существования. Подобно тому как онтологическое предшествует онтическому, так и философия безусловно предшествует науке. «Онтологические вопросы являются самыми первоначальными по сравнению с онтическими вопросами позитивных наук» [214, с. 11].

Хайдеггер предпринимает попытку дать экзистенциалистское истолкование генезиса научного знания. По его мнению, научное исследование с необходимостью вырастает из повседневных способов жизнедеятельности человека, а именно из повседневного опыта, который модифицируется в теоретическое исследование. Именно здесь формируются основные понятия науки. Прогресс науки заключается в более или менее радикальной ревизии ее основных понятий. «Уровень науки определяется тем, насколько она способна к кризису своих основных понятий» [214, с. 9]. Наука не в состоянии исследовать свои собственные предпосылки, ибо этим должна заниматься философия. «Вопрос, что такое наука, не является научным вопросом» [219, т. 1, с. 372]. В отличие от греческой науки современная наука, предпосылки которой были выложены в новое время, представляет собой, по мнению Хайдеггера, точное исследование: благодаря математическому характеру новой физики появляется эксперимен-

тальная наука: «Строгость естественно-математических наук — это точность» [217, с. 73]. Науку в сущности нельзя считать подлинным мышлением, так как научное мышление покоится на логико-математическом основании и управляется законами логики и математики. Научное мышление поэтому не может служить образцом для философии: истинное мышление (здесь Хайдеггер имеет в виду, разумеется, свое собственное мышление) должно стремиться к единству с бытием как истиной. Мыслит философ; ученый же исследует, вычисляет. «Наука лишь тогда подлинно научна, т. е. когда выходит за границы простой техники к подлинному знанию, когда она является философской» [219, т. 1, с. 372]. Однако подобная «философичность» науки не означает, что она опирается на философию и использует в своей методологии ее понятийную систему. Под философичностью Хайдеггер имеет в виду совершенно иное, а именно проявление так называемой «подъемной силы мыслящей воли» (*Tragkraft denkerischen Willens*) [249, т. 1, с. 373], постоянного философского вопрошания.

Различия философии и науки проявляются не только в разных подходах к мышлению, но также и в принципиально ином понимании ими истины. Для науки истина есть всего лишь (!) адекватность, соответствие мысли действительности. М. Хайдеггер, как и К. Ясперс, считает, что это понимание истины не является изначальным. В основе истины как соответствия, истины как правильности лежит истина как «открытость бытия», истина как «истинное бытие». «Бытие и истина — изначальны (*gleichursprünglich*)» [214, с. 230].

Философское мышление для Хайдеггера — это прежде всего интуитивное созерцание, художественное воображение, герменевтическое истолкование, вопрошание смысла бытия. Отличительными особенностями такого мышления являются герменевтический круг, парадоксы, скачки мысли, использование художественных, в частности поэтических, образов. Размышлять для Хайдеггера — значит поэтизировать: «Размышление о бытии есть фундаментальная манера поэтизирования. Истинная речь есть первопоэзия...» [218, с. 114]. Хайдеггер мыслит «скачкообразно» (*sprunghaft*) — к такому выводу приходит И. Мюллер в результате исследования особенностей философского мышления Хайдеггера [292, с. 47].

Первоначально Хайдеггер стремился к построению априорно-онтологической системы с достаточно жесткой фиксацией понятий. Во второй половине 30-х годов он совершил так называемый «поворот», который большинство буржуазных философов расценили как такую радикальную перестройку философского мышления, которая якобы открывает перед философией безграничные возможности. В действительности же радикальность этого «поворота» вызывает большие сомнения, ибо Хайдеггер в сущности не отказывается от основных принципов экзистенциалистского философствования. «Поворот» выразился в отказе от понятийного мышления, которое само по себе для экзистенциалистского типа философствования не является обязательным. Разумеется, произошли некоторые изменения и в проблематике исследования: Хайдеггер все чаще использует философию досократиков, поэтические произведения и в связи с этим значительно внимание уделяет проблемам языка. Поздний Хайдеггер сосредоточивает основные усилия не на феноменологическом анализе человеческого существования, а на герменевтическом истолковании смысла самого Бытия, бытия с большой буквы. Впрочем, эта задача была одной из центральных и раньше. «Все усилия экзистенциальной аналитики, — читаем мы в «Бытии и времени», — оцениваются с точки зрения одной цели: найти ответ на вопрос о смысле бытия вообще» [214, с. 372]. То же самое можно сказать и о значении языка в отыскании смысла бытия и в понимании истины: роль языка и в первый период была исключительной, подобно тому как истина и ранее трактовалась как «открытость бытия». Правда, теперь эти моменты в философии Хайдеггера выражены более резко: «язык говорит людям», «язык есть дом бытия» [215, с. 53].

«Поворот» сказался сильнее всего не на изменении проблематики, а на изменении *стиля мышления* Хайдеггера. Нам представляется, что причиной «поворота» явилось осознание Хайдеггером внутренней ограниченности фундаментально-онтологического подхода к философии. Хайдеггер практически полностью исчерпал возможности такого подхода уже в первой части «Бытия и времени». Вовсе не случайно, что вторая часть этой работы так и не появилась. Даже первая часть и та наполовину состоит из буквальных повторений или из анализа достаточ-

но тривиальных примеров. «Поворот» выразился в том, что Хайдеггер как бы снял те ограничения для своей доктрины, которые сам же установил, требуя от философии формально-онтологического анализа бытия. В результате этого исчезли те критерии истинности философских концепций, которых он раньше придерживался и по которым можно было бы вообще как-то оценить результаты его философских исследований. Позднейший «объективизм», «космизм» Хайдеггера есть не что иное, как абсолютизация крайне иррационалистического субъективизма, отрицающего любые критерии и ограничения. Хайдеггер говорит теперь уже не от имени человека (что было в какой-то мере оправданным), но, подобно древним пророкам, — от имени самого Бытия.

Интерпретируя европейскую философию как метафизику и нигилизм, Хайдеггер пытается дать «постметафизическое» понимание бытия. Поиски смысла бытия осуществляются путем герменевтического истолкования языка. Основным объектом философских размышлений объявляется язык. «Отсюда, видимо, — пишет А. С. Богомолов, — его заигрывание с позитивистской «научной философией», «логично понимающей себя как металингвистику». Все это приводит Хайдеггера к формулировке «своеобразного лингвистически-эстетического и мифологического иррационализма» [14, с. 386].

Лозунг «Назад к досократикам!», выдвинутый Хайдеггером и сопровождаемый сознательным отказом от понятийного мышления, свидетельствует скорее всего о возвращении к традициям немецкой мистической мысли, нежели к материалистическим традициям античной философии. В своих позднейших работах Хайдеггер, подобно Ясперсу, приходит к религиозным установкам, которые ввиду своеобразия применяемого им языка выражены не столь ярко. О религиозных тенденциях говорит, в частности, то, что человек, с точки зрения Хайдеггера, должен постоянно ориентироваться на Бытие и, следуя «логике сердца», стремиться к постоянному пребыванию «вблизи Бытия, к «вслушивающемуся благоговению» перед Бытием. «Хайдеггер, — отвечает К. Лёвиг, — мыслит о грядущем, ожидаемом пришествии бытия, которое должно открыть благо и святое и создать тем самым условия для божественного» [221, с. 45].

Принципиальный отказ от понятийной формы мыш-

ления приводит к подмене теоретического философского мышления мифологически-мистическим мышлением, основным содержанием которого становятся откровенные спекуляции на языковых проблемах. Позднейшая философия Хайдеггера — это практически уже не философия, а «мифология бытия». Мифологическое мышление, как известно, некритично. Это-то некритичность Хайдеггер использует в полной мере. Афористичность и противоречивость высказываний, манерность, пазойливое повторение в разных вариациях одной и той же, чаще всего тривиальной мысли, паразитирование на поэтическом языке, на философских текстах досократиков, подмена философского анализа словотворчеством — вот по существу те основные способы, с помощью которых Хайдеггер пытается дать свое «принципиально новое», «неметафизическое» обоснование философии.

Эволюция Хайдеггера свидетельствует о том, что последовательная реализация экзистенциалистских принципов разрушает как научное, так и философское мышление. В этом отношении Ясперс оказался более дальновидным, чем Хайдеггер, так как для него прояснение экзистенции заключалось не в феноменологическом описании сознания и не в экзистенциальной аналитике бытия, но во внутренней деятельности философствующего, которая невозможна без использования понятийного мышления. В то время как Ясперсу удалось сохранить известную «гармонию» между иррационалистическими предпосылками (экзистенция и трансценденция) и рациональной формой выражения, Хайдеггер, потерпев неудачу в своей попытке выразить иррациональное с помощью экзистенциалов, вообще приходит к выводу не только о неадекватности понятийного мышления, но и о его необходимости.

В этой связи Ясперс отмечает, что, несмотря на их общую (с Хайдеггером) борьбу против школьной и университетской философии, несмотря на однотипность их исходного пункта, «способы нашего мышления были абсолютно несовместимы» [265, с. 450]. «И хотя Хайдеггер был единственным из современных философов, кто меня действительно интересовал во всем, что было характерным для моих основных установок, я находил у него противоположное. Правда, перед лицом его критиков я был с ним солидарен, так как никто из них не затрагивал

субстанции его мышления; однако несмотря на эту солидарность он был в философском плане моим противником» [328, с. 406].

В своих бессодержательных рассуждениях, эзотерических вопрошаниях о «смысле бытия» Хайдеггер выступил в качестве родоначальника той «чумы бытия» (В. Штегмюллер), которая нашла благоприятную почву в буржуазной философии. Вместо философского анализа реальных проблем научного познания, общественной и природной реальности появляются многочисленные трактаты с «глубокомысленными» рассуждениями о смысле бытия и о бытии как таковом. Все эти рассуждения, естественно, сопровождаются многочисленными цитатами и комментариями высказываний М. Хайдеггера.

Критика рационального мышления, стремление к до-рефлексивному, мифологическому, мистическому мировосприятию — не что иное, как реакционная утопия. Такое мышление вообще вряд ли можно назвать философским; это скорее разрушение философского мышления под флагом его кардинального обновления и перестройки.

Особенности экзистенциалистской интерпретации философии. Провозгласив необходимость радикальной реформы философии, экзистенциализм попытался практически осуществить свою программу, создать так называемую «конкретную философию». Мы рассмотрели две наиболее представительные попытки реализации этой программы. Основные принципы экзистенциалистской переориентации философии в той или иной мере характерны и для других экзистенциалистских доктрин, будь то феноменологическая онтология Ж.-П. Сартра или же различные варианты религиозного экзистенциализма (философия свободы Н. Бердяева, неосократизм Г. Марселя, религиозный экзистенциализм Р. Нибура, П. Тиллиха и М. Бубера).

«Позитивный» экзистенциализм также не вносит ничего принципиально нового в экзистенциалистскую интерпретацию природы философии. Если не принимать в расчет попытки эклектического сочетания экзистенциалистских установок с принципами прагматизма, что характерно прежде всего для итальянского варианта (Н. Аббаньо) «позитивного» экзистенциализма, последний в некоторых отношениях более последователен, чем экзистенциализм

классический. Так, О. Больнов в работе «Новое доверие» пытается дополнить негативные экзистенциалы Хайдеггера рядом положительных, «оптимистических»: «терпением» и «спокойствием» вместо «решительности», «положением» вместо «ситуации», «надеждой» вместо «заботы» и т. д. И это не случайно, ибо тот обыденный опыт, из которого практически исходят экзистенциалисты, включает в себя и положительные формы эмоциональной настроенности индивидов. В повседневной жизни трудно встретить постоянно экзистенциалистски настроенных личностей. «Мы исходим прежде всего из констатации того, — писал О. Больнов, — что доверие бытию есть необходимое условие всей человеческой жизни. Потеря такого доверия с необходимостью ведет к сомнениям... к экзистенциальному опыту» [170, с. 20]. Больнов пытается, таким образом, найти более общие позиции, по отношению к которым экзистенциальный опыт был бы лишь частным и явно нежелательным случаем. Новые экзистенциалы призваны раскрыть «ту сущностную структуру человеческого общества, в пределах которой человек может чувствовать себя в безопасности» [89, с. 93]. Другой сторонник «позитивного экзистенциализма» — Ф. Хайнеман, хотя и провозглашает свой исходный пункт «постнигилистическим, а метод постэкзистенциалистским и мета-аналитическим» [222, с. 26], все же признает, что он «сохраняет экзистенцию в качестве регулятивного принципа» [222, с. 27]. Практически никто из неоекзистенциалистов, претендующих на реформу экзистенциализма, не порывает с теоретическими установками, мировоззренческими принципами экзистенциалистского философствования. Их нововведения свидетельствуют о кризисе традиционных форм экзистенциализма, а также о желании найти его более популярные формы. Тем самым «позитивный» экзистенциализм предстает как еще более апологетическая концепция, ибо он лишен даже тех элементов критики капитализма, которые содержались в предшествующем экзистенциализме.

Для экзистенциалистского понимания философии характерны следующие особенности.

Во-первых, принципиальный отказ от научности философии, от исследования ее теоретико-познавательных функций. «Философия, — подчеркивает Н. Бердяев, — ни в коем случае не есть наука и ни в коем смысле не долж-

на быть наукой» [12, с. 118]. Этот отказ в свою очередь сопровождается истолкованием науки как «чистого символизма» (Х. Ортега-и-Гассет), «логико-математического исчисления» (М. Хайдеггер). В экзистенциализме реальная научная деятельность подменяется ее позитивистской или феноменологической интерпретацией, в результате чего наука лишается прав формулировать общезначимые мировоззренческие принципы; более того, под сомнение ставится сама возможность творческого научного мышления. Такой, в целом характерный для экзистенциализма подход к науке наиболее четко выразил Хайдеггер, заявив, что ученый вообще не мыслит. Но экзистенциализм отказывается не только от научного знания; он по существу отказывается от знания вообще, так как ориентирует философию на мнимые, иллюзорные объекты («таинство» Г. Марселя, «смысл бытия» М. Хайдеггера, «трансценденция» К. Ясперса и т. п.), о которых в принципе невозможно какое-либо реальное знание.

Во-вторых, экзистенциализм отрывается не только от научности философии, но и от философской теории. Философия понимается им не как теоретическая система, а как экзистенциальное философствование, в котором якобы устанавливаются непосредственные контакты с бытием. Например, Х. Ортега-и-Гассет писал, что философию следует понимать как деятельность, т. е. как «философствование, и подвергнуть его радикальному анализу» [294, с. 14]. Более того, философия как теоретическая деятельность подменяется в экзистенциализме «дурным философствованием», эрзац-философскими медитациями, единственным критерием которых остается субъективное умоностроение, превратно отражающее жизненный опыт индивида.

В-третьих, попытка выработать «чисто» философское (экзистенциальное) мышление, принципиально отличающееся от научного мышления, и специфические методы такого мышления (трансцендирование, феноменологическая герменевтика) привели к тому, что философское мышление стало уже не познающим, а всего лишь проясняющим, истолковывающим мышлением, не имеющим под собой теоретического фундамента. Философствование рассматривается как та мыслительная деятельность, которая в состоянии противостоять науке и объективной действительности. Поэтому философию существования с

полным правом можно назвать образцом некритического, ненаучного философствования.

Негативизм экзистенциалистов в отношении научного знания заходит так далеко, что он подвергается критике даже со стороны тех мыслителей, которые в целом признают «историческую правоту» экзистенциализма. Например, Х.-Г. Гадамер критикует стремление экзистенциалистов исключить науку из сферы философских размышлений, ибо оно противоречит растущему влиянию науки в современном обществе. «Даже в том случае, — замечает он, — если философия должна отказаться от вторжения в научную область, она не имеет права пренебрегать анализом жизни, которая в значительной степени формируется под влиянием научного знания. Независимость философии от науки означала бы безответственность философии» [204, с. 97].

В-четвертых, для экзистенциализма характерна субъективно-идеалистическая абсолютизация мировоззренческо-личностных моментов философского знания, он постоянно подчеркивает антропологическую субъективно-личностную сторону философии. В связи с этим он пренебрежительно относится ко всему тому, что не связано непосредственно с проблемами бытия человека. Однако пренебрежение наукой, научным знанием закрывает пути для решения даже тех антропологических проблем, которые содержатся в экзистенциализме, так как теоретический анализ общественной природы человека подменяется герменевтическим описанием психологической настроянности индивида.

Наконец, *в-пятых*, в экзистенциализме философия выполняет свою мировоззренческую функцию на основе не теоретического, а мистического интерпретированного нравственного сознания. Стремясь к вненаучным способам мышления, экзистенциализм приходит к традиционному идеалистическому тезису о единстве бытия и мышления; однако в отличие от предшествующего идеализма это единство связывается с иррациональными сторонами психики и мышления человека. Экзистенциализм исходит не из знания о действительности, а из непосредственного переживания действительности; поэтому в экзистенциализме анализируется не столько познающий или реально действующий человек, сколько человек, размышляющий над самим собой. За философствующим экзистенциали-

стом скрывается субъективный идеалист, стремящийся к такой философии, которая могла бы заменить религию, была бы своего рода эрзац-религией. Именно об этом свидетельствует философская эволюция Ясперса и Хайдеггера. Вслед за Кьеркегором, для которого вера была «высшей страстью субъективности» [267, ч. 1, с. 121], и экзистенциалисты видят в вере венец философских размышлений. «Экзистенциальная философия, — считает Л. И. Шестов, — есть борьба веры с разумом...» [151, с. 194]. Принятие экзистенциалистами религиозных постулатов было вполне закономерным явлением: мировоззренчески-личностная интерпретация природы философии при одновременном отказе от объективного знания требовала своеобразного гаранта истинности нашего отношения к миру. Роль такого гаранта как раз и выполняют: у Ясперса — трансценденция, у Хайдеггера — бытие, у откровенно религиозных экзистенциалистов — бог. В этой связи легко понять, почему экзистенциалистская доктрина была ваята на вооружение обеими разновидностями христианской философии — как католической (Г. Марсель), так и протестантской (П. Тиллих, Р. Нибуэр).

Экзистенциализм, будучи специфической формой современного идеализма, не в силах указать выход из того кризисного состояния, в котором находится современное буржуазное общество. В социальном плане экзистенциализм дезориентирует человека, подсказывая ему иллюзорные, явно нереальные цели. «Необоримый идеализм экзистенциалистов, их глубокий антиисторизм, метафизичность их методологических позиций, программный антирационализм, их враждебное «размежевание» с марксистской оценкой капитализма и методологией критики буржуазного общества — все это, — отмечает Г. М. Тавризян, — обрекало экзистенциалистов на фактически бесплодное «кружение» в рамках психологических проблем индивидуального человеческого существования. В этих условиях выход для человека мог быть намечен лишь в виде совершенно утопических перспектив» [417, с. 72].

Таким образом, экзистенциалистская интерпретация философского знания далека от понимания подлинной природы философии. Более того, попытка обоснования природы философии как своеобразного экзистенциального философствования, опирающегося на «неклассические»

принципы мышления, привела в сущности к разрушению самой философской деятельности. Экзистенциалистский тип мышления, претендующий на возрождение философии, на раскрытие тех принципов философствования, которые бы гарантировали своеобразие и автономию философии, на практике оказался антифилософским нигилизмом.

3. Неопозитивистская концепция философии

«Пренебрегать философией, значит истинно философствовать».

Б. Паскаль

В отличие от античной и средневековой философии, имевшей дело прежде всего с проблемой бытия, и новой философии, интересующейся главным образом проблемой познания, современная буржуазная философия значительное внимание уделяет проблеме значения. Причем эта проблема, пишет Т. И. Хилл, рассматривается «не с точки зрения исследования отношения между познающим и познаваемым и не с точки зрения оправдания гипотез, а прежде всего с точки зрения выявления значений или анализа языковых выражений» [141, с. 363].

Изменение ориентации философских интересов связано прежде всего со стремлением выявить в условиях современной научно-технической революции специальную сферу для философских исследований. Такой сферой как раз и объявляются проблемы значения и смысла. Этому способствовали, по мнению А. С. Богомоллова, два обстоятельства. Во-первых, бурное развитие естествознания и «отпочкование» от философии как учения о «мире в целом» все новых и новых областей. «Одним из наиболее приемлемых выходов оказался такой: философия продолжает изучать «мир как целое», продолжает изучать «все», но иначе, чем другие науки; она изучает «все» в его сущности как смысл, или «идею», «эйдос». Выдвинутая Гуссерлем, эта установка приобретает в неопозитивизме более «позитивное» содержание; речь уже идет не о «смысле мира», а о значении языковых выражений. Во-вторых, обращению философии к языку способствовал кризис той субъективно-идеалистической установки в теории познания, согласно которой познанию доступны лишь состоя-

ния сознания, ощущения. Антипсихологизм, распространявшийся с начала XX в. в идеалистической гnosсеологии, заставил искать каких-то объективаций этих состояний сознания, и они, весьма естественно, были обнаружены в языке. В результате под «миром» стали понимать... то, что выражено на языке и в этом языке» [15, с. 283—284].

Наряду с ориентацией неопозитивизма на анализ значения языковых выражений для него характерно также и то, что он отказывается от всех традиционных проблем философии, объявляет их бессмысленными и под флагом научности анализа ведет беспощадную борьбу с «метафизикой». Философия не имеет своей собственной проблематики и поэтому не может, полагают неопозитивисты, претендовать на статус онтологической теории. В отличие от классического позитивизма, для которого философия была своеобразной синтетической наукой, неопозитивизм лишь ориентирует философию на науку, отказывая ей в праве самой быть наукой. Философия понимается функционалистски, т. е. не как теория или определенное учение, а как аналитическая деятельность по отысканию значений языковых выражений. «...Науку,— считал М. Шлик,— следует определить как «поиск истины», а философию как «поиск смысла»... Не существует особых философских истин, которые содержали бы решение особых «философских» проблем... Задача философии состоит в нахождении смысла всех проблем и их решений, поэтому ее следует определить как деятельность по отысканию смысла» [337, с. 58].

Неопозитивизм в последнее время чаще всего называют аналитической философией. В этом случае подчеркивается анализ языковых выражений как метод философского исследования. Тем не менее аналитическая философия, пока она не становится специальной научной дисциплиной, точнее, техникой лингвистического анализа, в своей критико-аналитической деятельности исходит из определенных предпосылок, философских принципов, которые, несмотря на суперкритицизм аналитиков по отношению к другим философским доктринам, чаще всего не эксплицируются ими. Однако характер и границы аналитической деятельности определяются как раз этими неосознаваемыми аналитиками предпосылками, только их наличие позволяет говорить об аналитической философии

как об определенной философской доктрине. Отношение аналитиков к философии хорошо может быть выражено ироническим высказыванием Б. Паскаля, взятым в качестве эпиграфа к данному параграфу.

Позитивизм XX в. проделал определенную эволюцию, в которой можно выделить несколько стадий: 1) логический атомизм (Б. Рассел, ранний Л. Витгенштейн); 2) логический позитивизм (Венский кружок, А. Айер, Берлинская школа); 3) семантический позитивизм; 4) лингвистический анализ, или философия обыденного языка. На всех этапах своего развития он рассматривал философскую деятельность как деятельность аналитическую, целью которой является отыскание последних данностей, но представление о характере этих данностей менялось на каждом этапе его эволюции — они выступали то как данности искусственного, то как данности естественного языка. Мы ограничимся анализом наиболее характерных форм неопозитивизма — логического и лингвистического. Логический атомизм можно рассматривать в качестве подготовительного этапа логического позитивизма, а семантический позитивизм — как переходную форму между логическим и лингвистическим позитивизмом. Эволюция позитивизма показывает, что хотя он (в частности, логический позитивизм) и объявлял себя единственно научной философией, тем не менее сами по себе его принципы не имели внутренних связей с научным исследованием. Позитивизм в сущности спекулировал как на научном материале, так и на материале обыденного языка. Последовательное осуществление позитивистской программы приводит к разрушению философии и как научной теории, и как определенного мировоззрения. Если логический позитивизм хотел видеть философию по существу в роли «служанки науки» и был не чем иным, как узким сциентизмом, то лингвистический позитивизм, абсолютизируя роль повседневного опыта и естественного языка, представляет собой своеобразную попытку реабилитации ненаучного и прежде всего религиозного мировоззрения и одновременно попытку критического анализа философских заблуждений. Эволюция современного позитивизма свидетельствует о разложении буржуазной философии, о потере ею влияния как в познавательной, так и в практической деятельности.

Логический позитивизм. Логический позитивизм воз-

но на базе логического атомизма, для авторов которого — Б. Рассела и Л. Витгенштейна — образом философских рассуждений служили логика и математика. Основное назначение философии они усматривали в логическом анализе языка науки, целью которого было отражение в элементарных (атомарных) предложениях простых (атомарных) фактов. Считалось, что при таком подходе можно отобразить онтологическую структуру действительности. Концепция логического атомизма явилась результатом некритической онтологизации формальной логики, ее неправомерной экстраполяции на все сферы человеческого знания. В отличие от махизма логический атомизм истолковывал логику и математику не как эмпирико-индуктивные, а как дедуктивные построения, имеющие априорно-аналитический характер. Философия, подобно логике и математике, объявлялась аналитической. Ее подлинными проблемами считались прежде всего логические проблемы. Задача философии усматривалась не в открытии *нового* знания, но в логическом анализе *готового* научного знания.

Используя средства логического анализа и аппарат математической логики, логические позитивисты в отличие от логических атомистов попытались более последовательно реализовать программу позитивистского эмпиризма. Они стремились создать беспредпосылочную философию и поэтому отказались от всяких онтологических утверждений, в том числе и от онтологических предпосылок логического атомизма. Исключительное влияние математической логики на формирование своих философских взглядов признают и сами неопозитивисты. «Новая логика», — писал, например, В. Крафт, — имела для Венского кружка особое значение» [268, с. 12]. Это влияние отражено и в самом названии доктрины — «логический позитивизм» или «логический эмпиризм».

Характерной чертой новой позитивистской программы «антиметафизического философствования» стали критика метафизики и очищение философии от метафизических псевдопроблем. «Если под позитивизмом», — писал М. Шлик в статье «Позитивизм и реализм», — понимать точку зрения, согласно которой отрицается возможность метафизики, то в этом смысле я могу объявить себя самым строгим позитивистом» [334, с. 2]. Подобное признание мог бы сделать практически любой представитель Вен-

ского кружка. При этом в «метафизические» зачисляются не только собственно метафизические проблемы (например, проблемы бессмертия души или существования бога), но практически все гносеологические и онтологические проблемы философии. Позитивисты считают, что метафизические высказывания не имеют познавательного значения; более того, они просто бессмысленны, так как не являются ни тавтологиями (подобно высказываниям логики и математики), ни эмпирическими фактуальными высказываниями, которыми ограничивается научное познание. «Отвергая «традиционную» философию», — справедливо пишет М. С. Козлова, — неопозитивизм утверждает в правах аналитическую философию как методологическую критику науки и логический анализ научного, философского, логического и повседневного языка. Философия мыслится как логический (а позднее и лингвистический) метод проявления смысла любых предложений путем анализа их логических форм. Логический анализ выделяет в составе науки эмпирические, фактуальные, дескриптивные высказывания, с одной стороны, и аналитические, обладающие лишь формальным смыслом предложения логики и математики, с другой стороны. Из первых складывается все информативное содержание науки. Вторые составляют логический «каркас», «строительные леса» знания... Что же касается философских положений, то они не попадают ни в первую, ни во вторую рубрику и расцениваются как бессмысленные» [56, с. 18].

Таким образом, метафизика — это не попытка ответа на неразрешимые вопросы, а обсуждение вопросов, вообще не имеющих смысла, т. е. псевдопроблем. Так, Л. Витгенштейн считал, что «большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем, не ложны, а бессмысленны»; это связано с тем, что «мы не понимаем логики нашего языка» [28, с. 44]. «Правильным методом философии», — поясняет он, — был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, — следовательно, кроме предложений естествознания, т. е. того, что не имеет ничего общего с философией, — и затем всегда, когда кто-нибудь захочет сказать нечто метафизическое, показать ему, что он не дал никакого значения некоторым знакам в своих предложениях» [28, с. 97].

Широкое распространение метафизических высказываний в философии и даже в науке Р. Карнап объясняет тем, что в них выражается «чувство жизни» [173, с. 238]. Однако с подобным «метафизическим туманом» необходимо вести постоянную борьбу и посредством логического анализа очищать теорию познания от мнимых метафизических проблем. Наиболее адекватной формой выражения «чувства жизни» является не философия, а музыка. Философы не могут соперничать с музыкантами, они всего лишь «музыканты, лишенные способности к музыке» [173, с. 240]*. Таким образом, собственно философские проблемы объявляются иррациональными по своей природе, потому что для них в принципе отсутствует понятийная форма выражения. Подобное «очищение» философии от метафизики означало по существу стерилизацию философии от идеологически-ценностных моментов.

В доказательстве бессмысленности метафизических положений логические позитивисты усматривали одну из своих главных заслуг. Они разработали критерии, якобы дающие возможность надежно различать бессмысленные метафизические высказывания и осмысленные научные положения. Если «рабочим» методом философии был логический анализ, то критерием и одновременно принципом, разграничивающим метафизические и научные высказывания, объявлялась верификация. Верификация рассматривалась в качестве такой процедуры, которая позволяла выявить значение предложения посредством его эмпирической проверки, путем обнаружения того «данного», которое как раз и определяет его значение. Верификация, позволяющая иметь дело с «последними данностями» — эмпирическими фактами, служит как критерием разграничения метафизических и научных предложений, так одновременно и способом выявления значения предложения. «Каждое высказывание, — считает М. Шлик, — имеет значение постольку, поскольку его можно верифицировать, но при этом высказывается лишь то, что верифицируемо и решительно ничего сверх этого» [332, с. 10].

* Эта мысль Р. Карнапа не нова. Еще А. Шопенгауэр писал о кровном родстве между философией и музыкой. Музыка для Шопенгауэра была «настоящей философией» [153, с. 274].

Признавая априорно-аналитический характер положений логики и математики, логический позитивизм исходит, таким образом, из возможности полного сведения содержания научных теорий к констатации эмпирических фактов. Логический анализ и верификация — таковы отличительные особенности логического позитивизма. Последовательное проведение принципа верификации касалось не только и не столько метафизики, сколько теоретических компонентов научного знания. Верификация, задуманная в качестве защиты научных положений от «метафизического тумана», в действительности поставила под сомнение само существование научных теорий. Ненаучность принципа верифицируемости объясняется не только тем, что в познавательной деятельности имеет место диалектический синтез философских и научных положений и значит их невозможно разграничить так строго, как этого хотели бы позитивисты, но прежде всего тем, что эмпирическая верификация отрицает право на существование всех теоретических принципов и положений, которые не являются по своей природе аналитическими. Принцип верифицируемости, по верному замечанию К. Поппера, вместе «с метафизикой уничтожает также и естествознание, законы которого логически не сводимы к элементарным опытным высказываниям» [349, с. 11]. Но что же предложил сам К. Поппер?

К. Поппер предложил в качестве критерия демаркации не верификацию, а фальсификацию. Согласно принципу фальсифицируемости научно-эмпирическая система всегда должна опровергаться опытным путем. Научность теории была здесь связана с возможностью ее опытного опровержения, а не подтверждения, как считали представители Венского кружка. В отличие от верификации фальсификация служила лишь критерием разграничения научного и ненаучного знания, науки и метафизики, но не критерием значения, осмысленности или бессмысленности предложений: метафизические положения, согласно К. Попперу, вполне могут быть осмысленными, хотя и ненаучными.

Мы здесь не будем рассматривать вопрос о том, можно ли считать К. Поппера логическим позитивистом. Т. И. Хилл, например, относит его к «обособленно стоящим физикалистам» [141, с. 418], а сам Поппер в предисловии 1959 г. к «Логике научного исследования»

[319] возражает против отождествления его концепции «критического рационализма» с позитивизмом. Коротко можно сказать, что философские позиции К. Поппера, исключая доктрину «третьего мира», представляющую собой своеобразное возрождение платонизма, в основных своих чертах укладываются в рамки неопозитивистской программы. Концепция Поппера — это *alter Ego* неопозитивизма, она в сущности паразитирует на недостатках самого позитивизма. Но дело не в этом. Здесь важно отметить то, что и принцип фальсифицируемости не спасает положения, ибо он является по существу, как отмечает А. С. Богомолов, «лишь негативным вариантом принципа верификации: они логически эквивалентны, поскольку «фальсификация» (опровержение) есть верификация отрицания исследуемого предложения, и наоборот» [15, с. 227].

Итак, процесс очищения философии от метафизических псевдопроблем приводит к элиминированию не только мировоззренческих, но и теоретических компонентов философского знания. Ни верификация, ни фальсификация не позволяют философии существовать в качестве теоретической системы. Чем же в таком случае должна заниматься философия? Сохраняется ли при таком подходе философская проблематика вообще?

Хотя, по мнению логических позитивистов, философия и не является наукой, тем не менее она должна быть научной. «Философия, — утверждает М. Шлик, — в действительности вообще не является наукой, т. е. системой познания, она является деятельностью, посредством которой проясняется смысл необходимых для познания понятий» [336, с. 383]. Научная деятельность — это прежде всего эмпирическое исследование, чего нельзя сказать о философии.

Отрицание логическим позитивизмом научного статуса философии было вполне последовательным: сама наука понималась им крайне узко — как включающая только эмпирические данные и аналитические положения логики и математики. Кроме того, философия не могла являться наукой еще и потому, что у нее нет собственного предмета исследования. «В предшествующие эпохи, — пишет в связи с этим Р. Карнап, — философы верили в существование метафизики природы, области познания более глубокой и фундаментальной, чем любая эмпирическая

наука. В связи с этим задача философии состояла в интерпретации метафизических истин. Современные философы науки не верят в существование такой метафизики. Старая философия природы была заменена философией науки. Эта новая философия не имеет дела ни с открытием фактов и законов... ни с метафизическими рассуждениями о мире. Вместо этого она обращает внимание на саму науку, исследуя понятия и методы, которые в ней используются, их возможные результаты, формы рассуждения и типы логики, которые в ней применяются» [49, с. 253—254].

Философия, согласно неопозитивизму, — это не теория, а только «деятельность, посредством которой проясняются необходимые для познания понятия. Она заключается, — писал М. Шлик, — в придании значения понятиям или в нахождении их значения» [336, с. 383]. Философская деятельность по прояснению научных понятий протекает не наряду с научным исследованием, т. е. самостоятельно, но представляет собой скорее составную часть, «душу» самого научного исследования, ту сторону научного анализа, благодаря которой ученый осознает свои собственные действия. В связи с этим всякий анализ значения основных научных понятий и высказываний автоматически объявляется философским, а исследователь, действительно понимающий смысл каждого своего шага и результаты своей деятельности, является одновременно и философом.

За столь тесный «союз» между философией и естествознанием, устанавливаемым неопозитивистами, расплачивается прежде всего философия: она лишается всякого права на самостоятельное существование в качестве научной теории и становится элементарной пропедевтикой научного исследования. «У философов, — подтверждает эту точку зрения А. Айер, — есть свои теории, но эти теории не дают им возможности делать предсказания; они не могут быть доказаны и не могут быть опровергнуты на опыте, как это имеет место в научных теориях» [6, с. 96]. Философия — это в сущности не теория, а псевдотеория, эрзацтеория. Философия является аналитической деятельностью, так как «работа философа носит чисто аналитический характер» [6, с. 97]. Задача философа — «выявить структуру теории, отличить в ней логические свойства от эмпирических, определить или экспли-

цито выявить те понятия, которыми она оперирует, и подвергнуть эти понятия критическому анализу» [6, с. 97]. «Философия, — уточняет свою позицию Абер, — занимается тем, что мы называем формальными свойствами сети, категориальными концепциями (*categorical concepts*), которые управляют нашим мышлением» [6, с. 104].

Однако за этот «союз» расплачивается не только философия, но и прочие гуманитарные науки лишаются права на самостоятельное существование. Все они, подобно философии, объявляются не имеющими собственных принципиальных основных понятий и заимствующими их из естествознания.

Философия оказывается, таким образом, не самостоятельной наукой наряду с другими науками, а только аспектом самой научной деятельности, позволяющим прояснить использование инструментария научного исследования. Классическую формулировку такому пониманию философии дал Витгенштейн: «Цель философии — логическое прояснение мыслей. Философия — не теория, а деятельность. Философская работа состоит по существу из разъяснений. Результат философии — не некоторое количество «философских предложений», но прояснение предложений» [28, с. 50].

Философия, не будучи наукой, сохраняет свою научность за счет того, считали неопозитивисты, что она выступает в качестве необходимого аспекта самой научной деятельности. Философия — не система знания, а определенная система аналитической деятельности по прояснению языка науки. Так, в сущности путем элиминации решается в логическом позитивизме проблема научности философии. Нет вообще необходимости говорить о философских вопросах, писал М. Шлик, «поскольку все вопросы можно обсуждать философски, т. е. ясно и осмысленно» [333, с. 11]. Что остается для философии, так это, по убеждению Р. Карнапа, «не предложения, теория, или система, а только метод, а именно: метод логического анализа» [173, с. 237].

Все неопозитивисты были согласны с тем, что философия — это прежде всего аналитическая деятельность, расхолись же они лишь в вопросе об объекте и методе этой деятельности. Для логического позитивизма объект аналитической деятельности философа должен быть

язык науки, а методом — логический анализ, объявляемый единственным надежным методом исследования. Философский анализ языка науки должен привести, как первоначально полагали неопозитивисты, к унификации научного языка, созданию универсального языка науки и построению системы «единой науки», по отношению к которой все другие науки были бы ее составными частями. Все другие функции философии или отрицаются, или же рассматриваются в качестве нефилософских. Такая абсолютизация одной из функций философского знания привела к тому, пишет А. С. Богомолов, что «неопозитивизм довел до логического конца позитивистское стремление преобразить философию как мировоззрение и как орудие преобразования мира. Философия, с его точки зрения, не может нести никакой новой информации; она имеет дело лишь с выяснением того, что говорит наука или обывательный опыт, — таков вывод из неопозитивистского понимания предмета философии» [15, с. 168].

Борьба с метафизикой, трактовка философии не как теории, а как аналитической деятельности вовсе не означали, что неопозитивизму действительно удалось избежать определенных философских предпосылок и создать беспредпосылочную «научную» философию. Будучи «сверхкритичным» по отношению к другим философским концепциям, логический позитивизм достаточно некритично относился к собственным исходным принципам. Он по существу игнорировал анализ предпосылок той метафизики, которой сам фактически придерживался. В его основе как философской доктрины лежал ряд допущений метафизического характера.

Во-первых, последней основой познания признавалось «непосредственно данное», «чистый опыт». Хотя эти данные и не рассматривались в качестве субстанциональной основы мира как в махизме (что было связано с принципиальным отказом от онтологических построений), тем не менее именно они расценивались в качестве основного «материала познания». «Действительно лишь данное», — заявлял М. Шлик [332, с. 9]. Это старое позитивистское требование непосредственно данного дополнялось в логическом позитивизме признанием существования аналитических истин логики и математики.

Во-вторых, принцип верификации, которому приписывалась роль своеобразного индикатора при отнесении

высказываний к метафизике или науке, имел явно метафизическое происхождение. Этот принцип не удовлетворял тем требованиям, которые позитивисты предъявляли к научным положениям: он не был ни аналитическим высказыванием (тавтологией), ни эмпирическим утверждением. Кроме того, он совершенно не гарантировал интересобъективности научных высказываний.

В-третьих, не менее метафизическим было и стремление позитивистов построить идеальный («унифицированный») язык науки, выработать абстрактный идеал научного метода.

Эти предпосылки привели логический позитивизм к феноменализму, номинализму и скептицизму. Теоретико-познавательная функция философского знания подверглась своеобразному «логизированию» — она была сведена к формально-логическому анализу, что фактически означало превращение философии в специальную научную дисциплину, использующую средства математической логики. «Даже если понятия «логика» и «наука», — отмечает Т. И. Хилл, — рассматривать более расширительно, чем это делают сами логические позитивисты, то все же считать философию только логикой науки — значит слишком суживать философию. Философия всегда читалась интерпретировать не только один аспект человеческого опыта, но все его аспекты, а ведь человеческий опыт содержит очень многое помимо науки» [141, с. 427]. Отрицание логическим позитивизмом предмета философского исследования неизбежно вело к реабилитации откровенно идеалистической и религиозной философии, религиозного мировосприятия, так как все фундаментальные проблемы философии, и прежде всего мировоззренческие, объявленные псевдопроблемами, оставались в распоряжении религиозно-идеалистической философии. «Такое сужение рамок философии, которое затем предлагается ученому в качестве способа «осмысления» его научной деятельности, — пишет О. Г. Дробницкий и Т. А. Кузьмина, — отражало и санкционировало ту профессиональную узорку мышления, которая практически повседневно порождается капиталистической формой разделения труда в духовном производстве... Ученый утрачивает способность в рамках своей профессиональной деятельности самостоятельно вырабатывать представление о мире в целом. И он «сознательно» отказывается от

этой задачи, считая вопросы мировоззрения областью своего «вненаучного», так сказать, «внеслужебного» интереса... Индифферентность ученого в вопросах мировоззрения оборачивается крайней пассивностью и нескритичностью в вопросах идеологии...» [38, с. 168].

Программа логических позитивистов оказалась несостоятельной не только в философском, но также и в собственном научном плане. В отличие от прежнего эмпиризма был сделан шаг назад: логический эмпиризм принципиально отказался от всякого генетического исследования познавательного процесса. Он интересовался в сущности не генезисом научных идей и не их содержанием, а всего лишь логическим обоснованием готового научного знания. Несостоятельность доктрины логического позитивизма привела к широкому распространению антипозитивистских тенденций, а сама программа позитивизма стала рассматриваться как своего рода «отрицательная исследовательская программа» [148, с. 101]. Критике подверглись позитивистское отрицание онтологического статуса теоретических положений, отождествление реальности существования с наблюдаемостью, статичность в рассмотрении научного знания. Антиметафизическое «научное» философствование обернулось логической схоластикой, «хорошо засушенным крючкотворством» (А. Эйнштейн), превращением философии в сугубо вспомогательную дисциплину. Дальнейшее развитие науки показало, что программа логического позитивизма являлась не чем иным, как абсолютизацией той методики и техники анализа, которые применяются при решении проблем естествознания и математики, возведением в ранг философской методологии частных методов исследования. Ореол научности, который первоначально способствовал широкому распространению логического позитивизма в научных кругах, возник главным образом потому, что позитивизм, выдавая себя за единственно возможную научную философию, спекулировал на достижениях естествознания и математики.

Лингвистический анализ. Современный позитивизм, наряду с логическим анализом языка науки практикует и анализ обиходного языка. Последнее характерно для лингвистического позитивизма, являющегося не только вторым основным этапом развития современного позитивизма, но и второй основной его разновидностью.

В лингвистической философии⁷ полностью сохраняются понимание философии как аналитической деятельности по прояснению языка. В отличие от логического позитивизма лингвистический позитивизм интересуется не языком науки, а свойствами реально функционирующего языка, анализом так называемого обыденного, или повседневного, языка. Подобно логическому позитивизму, лингвистическая философия стремится к беспредпосылочности, и это стремление связано с возрастанием антиметафизических претензий позитивизма. Даже антиметафизическая программа логического позитивизма представляется ей слишком метафизической. Как отмечает В. С. Швырев, «критика неопозитивистской программы логической реконструкции знания сопровождалась отказом вообще от какой-либо активной теоретической позиции исследования. Роль последнего сводится лишь к пассивному наблюдению «обыденного употребления» выражений языка. «Обыденное употребление» как некий окончательный критерий правильности применения языка занимает в «лингвистическом анализе» место пресловутого «непосредственно данного» Венского кружка» [147, с. 206]. Лингвистический анализ стремится к полному устранению философии, так как сам по себе он не содержит никакой позитивной программы; задачи философского анализа носят здесь чисто негативный характер и направлены на ликвидацию всех философских проблем.

Основы лингвистического анализа заложили Дж. Мур и Л. Витгенштейн; первый практиковал лингвистический анализ, второй — попытался обосновать его в своей работе «Философские исследования» [375]. Витгенштейн признал ошибочность своей прежней концепции философии. Разочаровавшись в идеале научного языка, он обратился к анализу эмпирического употребления языка вообще. Тем не менее и в своей позднейшей философии Витгенштейн продолжал придерживаться позитивистских принципов. «...Это был, — как отмечает М. С. Козлова, — поворот на 180° в пределах одних и тех же исходных установок аналитической философии. Сохранил силу взгляд на философию как на языковую аномалию. Как и прежде, Витгенштейн стремится разработать учение о

языке, не оставляющее место для философских предположений... Еще с большим упорством Витгенштейн настаивает на том, что подлинная философия должна быть не теорией, а деятельностью прояснения языка» [56, с. 156]. Особенность поздней философии Витгенштейна — крайняя несистематичность, которую не скрывал и сам автор, сравнивая свои «Философские исследования» с «альбомом ландшафтных эскизов» [375, с. 10]. Эта несистематичность является в какой-то мере субъективным выражением принципиального отказа Витгенштейна от идеала научности философии.

Центральной проблемой для Витгенштейна остается проблема природы философии. Главным для него является теперь не столько доказательство бессмысленности философских проблем, сколько выявление их *источника*. Этот источник усматривается в неправильном употреблении языка, в непонимании его «логики». Язык предназначен для реализации наших разнообразных практических потребностей, он есть средство, инструмент для этого. «Значение слова, — считает Витгенштейн, — можно сравнить с «функцией» служащего; «различные значения» — с «различными функциями» [375, с. 25]. «Нормальная» работа языка не порождает никаких философских проблем, появление последних — верный симптом неадекватного использования языка. Более того, язык вообще не предназначен для философских высказываний о мире и сознании. Он не годится, в частности, и для причинного объяснения, с его помощью можно лишь описывать события; поэтому следует «не думать, но смотреть» [374, с. 48]. Всякая философская теория не более чем миф. Философские проблемы не имеют ничего общего с научными проблемами; это скорее те псевдопроблемы, которые порождены неправильным употреблением языка, языковыми аномалиями. «Философские проблемы возникают тогда, когда язык бездельничает, работает вхолостую» [375, с. 51]. Эталоном объявляется «фактическое употребление языка». Задача философии не в создании философских теорий, а в прямо противоположном — «вернуть слова от метафизического к их обычному словупотреблению» [375, с. 67].

Философские проблемы, будучи результатом неправомерного употребления обычного языка, свидетельствуют не о возникновении каких-то реальных проблем, подле-

⁷ Термин «лингвистическая философия» впервые употребил Д. Райл в 1931 г.

жащих решению, а о нашем «заболевании», которое проявляется в нарушении норм употребления языка, в путанице мыслей, сопровождается замешательством, беспокойством нашего мышления или, как говорит Витгенштейн, «судорогой мысли». Философские вопросы подлежат поэтому не разрешению, а устранению, уничтожению посредством нахождения причин нашего беспокойства. Они должны исчезнуть вовсе благодаря радикальному изменению всего нашего мышления в целом, нашего видения мира... «Многое из того, чем я занимаюсь, — писал Витгенштейн, — заключается в убеждении людей изменить их стиль мышления» [373, с. 56]. Лишь достижение полной ясности в наших воззрениях не вызывает никаких философских проблем.

К полной ясности нашего взгляда на мир должно привести аналитическое прояснение языка. Поэтому философствование — это не теоретическая, а негативно-критическая деятельность; цель ее заключается в овладении многообразными «терапевтическими» методами, благодаря которым поясняется реально функционирующий язык и устраняется неверное его понимание. «Не существует одного метода философии, — писал Витгенштейн, — но, пожалуй, имеются различные методы, подобно различным терапиям» [375, с. 74]. В результате терапевтической деятельности мы ничего не открываем, не приобретаем никаких новых знаний, мы просто проясняем то, что есть. При этом мы не должны ничего обосновывать или изменять (например, исправлять язык), мы должны лишь описывать: «Философия оставляет все как есть» [375, с. 69].

Стремление Витгенштейна к «ясному видению», позволяющему избавиться от философских проблем, едва ли можно расценивать как попытку разобратся в проблематике философского мировоззрения. «Понятие ясного представления имеет для нас основополагающее значение. Оно характеризует нашу форму представления, способ, каким мы видим вещи», — утверждает Витгенштейн, но в скобках ставит в качестве вопроса: «Мировоззрение ли это?» [375, с. 69]. Очевидно — нет, так как мировоззрение предполагает прежде всего определенную социальную позицию, определенную ценностную установку; само же по себе абстрактное требование «ясного видения» еще не составляет мировоззрения. Никакого содержательного

анализа структуры мировоззрения, его социально-политических и ценностных моментов мы не находим в работах Витгенштейна. Иначе и не могло быть: его концептуальная терапия не позволяет осуществить теоретический анализ содержательных компонентов ясного видения мира. Теория для Витгенштейна есть в сущности заблуждение. «Теория меня не интересует, — писал он в 1930 г. — Если бы даже она существовала, она и в этом случае не заинтересовала бы меня — она не является тем, что я ищу» [371, с. 116].

Философия, таким образом, не имеет связей с наукой, сама не является теорией и не может выполнять мировоззренческих функций. Для Витгенштейна характерно абсолютно неисторическое понимание философии, не только отрицание философии как науки, но и дискредитация философии. Первоначальный сциентизм, связанный с абсолютизацией математической логики, сменился у него столь же категорическим отрицанием всякой положительной философской программы. Метафизический логицизм «Трактата» уступил место лингвистическому натурализму «Философских исследований».

Несистематичность Витгенштейна объясняется не только принципиальным отказом от теории, но также и тем, что принципы лингвистического позитивизма настолько бедны и тривиальны, что, будучи высказанными в качестве философских, т. е. в систематической форме, они просто не заслуживают внимания. Г. А. Запченко совершенно справедливо говорит о «категориальном дефиците», о «карликовом убожестве того лингвистического скарга, средствами которого лингвистический позитивизм пытается сокрушить как науку, так и мировоззрение» [39, с. 113]. В данном случае Витгенштейна, как и Хайдеггера, «выручают» явно ненаучные формы изложения.

Можно ли видеть в негативном критицизме Витгенштейна продолжение критических традиций философии Канта, как это пытается доказать Д. Пирс в своей работе «Людвиг Витгенштейн»? «Философия Витгенштейна, — пишет он, — была критикой языка, которая по своим масштабам и намерениям очень похожа на кантовскую критику мышления» [297, с. 10]. Подобно тому как Кант хотел определить абсолютные границы мышления, Витгенштейн стремился определить границы языка. Для Пир-

са философия Витгенштейна, и аналитическая философия в целом является как бы второй после Канта волной критической философии, ориентированной антиметафизически; различие состоит в том, что Кант исследовал человеческое мышление психологически, а аналитическая философия подошла к мышлению с точки зрения языка. Однако Пирс просмотрел в данном случае самое главное: Кант, анализируя мышление (кстати не столько психологически, как утверждает Пирс, сколько гносеологически), попытался обосновать философию как специфическую теорию, он критиковал предшествующую метафизику с целью нового обоснования философии; аналитическая же философия в лице Витгенштейна стремится разрушить философию, ибо видит в ней своего рода душевный недуг.

Следуя традициям Дж. Мура и Л. Витгенштейна, современный лингвистический позитивизм в крайне несподручательской форме (объявляемой реализацией беспрямосылочного анализа) исследует употребление обыденного языка. Несмотря на значительные различия во взглядах представителей лингвистической философии, всех их объединяет понимание философии как критико-аналитической деятельности. Вслед за Витгенштейном все они считают, что философские проблемы возникают в результате нарушения норм использования обыденного языка, злоупотребления повседневным языком. Средством же прояснения деятельности языка служит анализ речевой практики. Таким средством может быть, например, «перефразировка», т. е. перевод одного языкового выражения в другое, более понятное нам выражение. Перефразировка якобы позволяет заменить те абстрактные термины, которые послужили поводом для возникновения философской проблемы, более конкретными, наглядными, понятными нам терминами и тем самым привести к исчезновению философской проблемы. При этом исследование языка не может опираться на теорию языка, на какой-то образец, следуя которому мы могли бы быть гарантированы от возможных ошибок. Не существует теории языкового анализа — в каждом конкретном случае, в каждой конкретной «языковой игре» философские заблуждения должны преодолеваются по-своему.

Философия, не будучи, по мнению неопозитивистов, наукой, не дает нового знания; она лишь проясняет

обычное словопотребление, т. е. разъясняет хорошо известные нам вещи, которые в силу ряда причин, обнаруживаемых в результате языковой терапии, воспринимаются нами совершенно неадекватно, т. е. философски. Эти философские недоразумения устраняются в результате того, что указываются границы «нормального» употребления нашего языка. Дж. Райл, например, видит задачу философии в «определении логической географии понятий». А. Стиген предлагает для этого метод логографического анализа, который, как он полагает, позволит достигнуть ясности в нашем «концептуальном ландшафте». Логографический анализ «позволяет проникнуть во взаимоотношение понятий, прояснит не только структуру, в которой возникает философская проблема, но также и определенное представление о самом проблемном комплексе, который далеко не нейтрален по отношению к решению самой проблемы» [349, с. 317].

Лингвистический позитивизм стремится в сущности возродить философию здравого смысла, причем того здравого смысла, который, по выражению В. И. Ленина, является не чем иным, как предрассудками «своего времени» [2, т. 29, с. 244—245]. Он ограничивает философию рамками нашего повседневного опыта, запрещая ей выходить за его пределы. Одновременно с этим сама философская деятельность превращается в столь сложную технику описания и прояснения, что она уже не укладывается в рамки повседневного языка. Превращение философии в специальную техническую дисциплину — отрасль эмпирической лингвистики — вполне естественно приводит к тому, что «философы становятся философами для философов» (Дж. Райл).

Несмотря на всю свою неприязнь к метафизике, лингвистическая философия, в частности в лице Дж. Райла и П. Ф. Стросона, попыталась испробовать свои силы и в области чистой метафизики. В противовес критикуемой ею «категориальной метафизике» она решила построить так называемую «описательную метафизику». Результаты подобной попытки более чем тривиальны, так как принципиальный отказ от теоретического (категориального) подхода не может дать больше, чем «простую классификацию», как это имеет место у Райла» [16, с. 100], или «статистику существования человеческих личностей и материальных тел, как это имеет место у Стросона.

И хотя среди самих аналитиков все чаще раздаются трезвые голоса против сведения философии к описанию, тем не менее скрупулезное описание безо всяких теоретических обобщений остается их главным занятием. Так, П. Ф. Стросон в статье «Различные концепции аналитической философии» предпринял попытку разработать «позитивную систематическую теорию анализа» [352, с. 814]. Он выделил в аналитической философии два течения: «Одно — позитивное, ориентированное на возможность системы, теории, раскрытия неявной структуры наших концептуальных схем («концептуальная география» Райла. — В. Б.), другое — негативное, направленное против возможности теории, исключая самое большее теорию или теории источника путаницы, диагностическую теорию» [352, с. 811].

Неприязнь позитивистов к метафизике вовсе не означает, что в своем анализе они не исходят из определенных философских (метафизических) предпосылок. К таким сугубо метафизическим предпосылкам можно отнести феноменализм, абсолютизацию обыденного сознания и повседневно-языка, так как смысл слов привираивается к их обыденному употреблению. Предпосылки лингвистической философии остаются, таким образом, по-прежнему позитивистскими.

Лингвистическая философия — новый этап эволюции современного позитивизма, свидетельствующий о разложении самой позитивистской философии. Это выражается в полном отказе не только от научной теории или использования в философском анализе научного материала, но и от теоретического характера философской деятельности, которая трактуется как патология обыденного мышления. Стремление некоторых аналитиков (Дж. О. Уисдома, М. Лазеровича и др.) синтезировать лингвистический анализ с психоанализом⁸ или принципами традиционной философии (феноменологии, религиозной философии) наглядно свидетельствует о разложении лингвистического позитивизма. В настоящее время правомочность лингвистической интерпретации философии, попытки ви-

деть в языковом анализе единственное оправдание философии подвергаются все большим сомнениям.

Лингвистическая философия, будучи крайней формой позитивизма, свидетельствует о самоуничтожении, самоликвидации философии. Классический позитивизм претендовал на то, что он является «единственно научной философией». Вслед за тем логический позитивизм, хотя и отказался от идеи философии как научной теории, все же считал себя научной философией, аспектом научной деятельности. Лингвистический же позитивизм отказывает философии и в этом, хотя и претендует на статус метафилософии, т. е. на роль своеобразного судьи в отношении других философских концепций. Философия рассматривается им в качестве своеобразной «критической техники». «Особенность философии в том, — пишет, например, Дж. Пасмор, — что она есть критическое обсуждение самого критического обсуждения. По крайней мере оно является родной почвой философа — область, в которой он должен быть экспертом» [296, с. 221—222]. Сохранение позитивистской программы в лингвистическом позитивизме при одновременной враждебности к научной философии убедительно доказывает то, что позитивистская программа сама по себе не имеет внутренних связей с наукой и что прежний ореол «единственно научной философии» позитивизм приобрел в результате паразитирования на нерешенных научных проблемах. Философия сохраняется в неопозитивизме в качестве техники критического исследования и черпает свое содержание из повседневно-язычного опыта, из здравого смысла, так называемой «мудрости», а порою — из религиозного мировоззрения. Поэтому неопозитивистская и иррационалистическая, в частности религиозная, философия не только не исключают, но скорее взаимодополняют друг друга. Это следует, в частности, и из учения Л. Витгенштейна о «языковых играх», согласно которому религиозно-мифологические, обыденные и научные высказывания суть равноправные способы выражения. Ясно, что подобное «равноправие» означает по существу реабилитацию так называемого «религиозного опыта», религиозного языка и религиозного мировоззрения.

В условиях кризиса буржуазного общества лингвистическая философия выполняет определенные идеологические функции. Она не ориентирует на преобразование

⁸ Размышления философа, как полагает Дж. О. Уисдом, относятся не к реальности, а к самому философу. Философский интерес есть в сущности симптом психической ненормальности, так называемый «философский невроз».

мира или хотя бы на его познание; более того, она отказывается даже от объяснения той узкой сферы человеческой деятельности, которую сама выбрала в качестве своего основного предмета исследования, — от объяснения обычного языка. В социальном плане лингвистическая философия — крайне консервативная доктрина, которая, по выражению Витгенштейна, «оставляет все как есть». Присущий ей откровенный скептицизм в отношении научного, теоретического решения познавательных и мировоззренческих проблем позволяет использовать ее в качестве одной из форм борьбы буржуазной идеологии с коммунистическим мировоззрением.

4. Новейшие тенденции развития современной буржуазной философии

«По общему заблуждению иному кажется, что мысль лишь тогда несет печать самостоятельности, когда она отклоняется от мыслей других людей... Отсюда идет стремление к тому, чтобы у каждого была своя собственная система и что выдумка считается тем оригинальнее и замечательнее, чем более она безвкусна и безумна...»

Гегель

В современной буржуазной философии происходит существенная переориентация философских направлений, что находит свое выражение в изменении как философской проблематики и методов философских исследований, так и задач, функций философии. Эта переориентация связана в первую очередь с поисками более эффективных средств защиты буржуазного общества и его культуры. Кроме того, в связи со все большим распространением идей марксизма-ленинизма буржуазные философы вынуждены постоянно обновлять методы борьбы против диалектического и исторического материализма, революционной марксистско-ленинской идеологии вообще. Направления, которые возникали в конце XIX в. и были популярны в первой половине XX в. (неокантианство, неогегельянство и прагматизм), сегодня практически не пользуются былым влиянием. Падение престижа харак-

терно и для рассмотренных нами философских концепций — феноменологии, экзистенциализма, неопозитивизма. Несмотря на появление новых доктрин, пытающихся дать свое собственное обоснование природы философии, и попытки возрождения традиционных способов философствования, современная буржуазная философия не в состоянии преодолеть своего кризисного положения.

О глубоко кризисе современной буржуазной философии свидетельствуют следующие наиболее характерные тенденции ее развития.

1. *Отрицание научного характера философии, ее теоретического статуса.* Эта тенденция в буржуазной философии не нова, она имеет длительную историю, однако лишь в середине XX в. она проявилась наиболее отчетливо. Научный характер философии отрицается не только иррационалистическими направлениями (философией жизни, экзистенциализмом и различными формами религиозной философии), но и теми направлениями, которые выступали в роли «единственной научной философии», — прежде всего позитивистской доктриной. Все более характерным становится понимание философии не как теоретической деятельности, направленной на получение нового знания, а как деятельности «проясняющей». Философия трактуется как род провинциальности, достигаемой посредством овладения искусством философствования, цель которого — не объяснение мира, а прояснение фактического употребления языка (лингвистическая философия), прояснение экзистенциальной ситуации и формирование философской веры (экзистенциализм), истолкование культурно-исторической ситуации и бытия (феноменологическая герменевтика). Отказ от научности отразился также и на форме философских сочинений, о чем говорят эскизность «Философских исследований» Л. Витгенштейна, крайняя эзотеричность работ М. Хайдеггера, нерегулярность заметок Г. Марселя («Метафизические размышления»), изложенных в виде «сцепленных медитаций», и т. д. Систематичность изложения становится уделом многочисленных комментаторских работ или сочинений традиционно ориентированных философов.

2. *Интерпретация философии как критико-аналитической деятельности.* Отрицание существования предмета философии, ее проблем и теоретического содержания, сведение философии к критике и анализу характерно не

только для неопозитивизма и феноменологии, но и для ряда новых направлений, в частности для «критического рационализма», «критической теории» Франкфуртской школы, которые считают, что единственная функция философии заключается в беспощадной критике научного познания, социальных институтов, культурных традиций и т. п. «Подлинная общественная функция философии», — заявляет, например, М. Хоркхеймер, — состоит в критике существующего» [232, с. 282].

Философия всегда была критичной по отношению к действительности, что в особенности относится к философии марксистской, критика которой всегда была теоретически обоснованной. В буржуазной же философии речь идет не о научно обоснованной критике, а о «слепо» критицизме — критике субъективистской, принципиально избегающей теоретического осмысления и обоснования. Стремление к беспредпосылочной философии, к «беспредметному анализу» и «беспрограммной критике» означает в сущности самоуничтожение философии как теоретической деятельности.

3. *Субъективно-идеалистическое истолкование человеческой деятельности и общественно-исторической практики.* Новейшие буржуазные доктрины склонны подчеркивать практическое значение философии в жизнедеятельности человека [276]. Однако под практикой понимается в лучшем случае духовная деятельность изолированного индивида, а чаще всего — «внутренняя активность» человека, проявляющаяся в «философской вере» или же в беспрограммной критике. Современная буржуазная философия не знает в сущности общественно-исторической, материально-преобразующей практической деятельности, так как подлинной практикой объявляются интеллектуальная деятельность мыслителя, его истолкование мира и человека. Созерцательный характер своих концепций буржуазные философы пытаются компенсировать абсолютизацией внутренней активности субъекта.

4. *Отказ от теоретического осмысления реальности и гипертрофированный интерес к языку.* «Сегодня», — отмечает Х. Фаренбах, — проблема «языка» в методическом отношении занимает, без сомнения, ключевое положение» [189, с. 98]. И действительно, исключительный интерес к языку проявляет не только лингвистическая философия, но и феноменология, экзистенциализм, герменевтика,

структурализм и даже традиционная метафизика. «Мне представляется», — пишет, например, П. Рикёр, — что есть область, являющаяся сегодня общей для всех философских исследований, — это язык. Именно в этой области пересекаются исследования Витгенштейна, английской аналитической философии, феноменологии, исходящей из Гуссерля, исследования Хайдеггера, работы школы Бульмана и других школ, интерпретирующих Новый Завет, работы в области сравнительной истории религии и антропологии о мифе, религиозных обрядах, формах и содержании веры и, наконец, психоаналитические исследования» [282, с. 56—57]. Проблема языка рассматривается не в качестве одной из важных философских проблем, но практически как самая фундаментальная и универсальная проблема философии. Анализ действительности подменяется «чисто философским», не опирающимся на научное знание анализом языка, что, естественно, приводит не к концептуальному, а к лингвистическому решению проблем. Философствование превращается в вид интеллектуальной игры, целью которой становится уход от реальных проблем в «мир видимости». В отличие от героев Германа Гессе, успешно достигавших этой цели с помощью «игры в бисер», современные буржуазные философы отдают предпочтение специальным упражнениям по пояснению языка.

5. *Опора на донаучный и вненаучный опыт.* Отказ от научности вполне закономерно приводит к реабилитации повседневного опыта, здравого смысла, которые в конечном счете объявляются источником и критерием истинности философских размышлений. Одновременно с этим реабилитируются и символично-мифологические формы мышления, которые начинают рассматриваться как эквивалентные и даже имеющие ряд преимуществ по сравнению с рациональными формами мышления (Э. Кассирер, П. Рикёр). Эта общая тенденция к критике рационального и к иррационалистическому истолкованию философского знания проявляется в противопоставлении интуиции разуму, субъективной убежденности объективному знанию. «Не объективному пониманию», — пишет, например, Г. Бёме, — по субъективной убежденности доступна философская истина» [169, с. 31]. Свое завершение иррационалистические тенденции находят в повсеместном оправдании религии.

6. *Поворот к религии.* Многими буржуазными направлениями религия признается источником основных мировоззренческих ценностей; это является еще одним свидетельством родственности идеализма и религиозного сознания, общности их социальных корней и социальных функций [113]. Отрицая научность философии, буржуазные философы в то же время недооценивают и мировоззренческую роль философского синтеза, специфику философии как определенной формы общественного сознания; мировоззренческие функции философии истолковываются по образцу религиозного сознания (экзистенциализм) или же безо всяких колебаний отдаются на откуп религии. «Поворот к религии характеризуется тем, что ... философия или привязывается к существующим церковным доктринам и подчиняется им, или сама усматривает в религиозном «опыте» источник, обнаруживающий истину, в мифологии — философски-значимые высказывания, а в религиозных эмоциях — характерные признаки специфически философского опыта» [139, с. 583].

7. *Разложение и конвергенция основных направлений.* О внутреннем разложении основных направлений буржуазной философии говорит их отказ от первоначальных программ обоснования философии. Феноменология практически трансформировалась в экзистенциально-феноменологическую терменевтику, или же термины феноменологии используются метафизически, т. е. без того специфически философского значения, которое придавал им Гуссерль. Феноменологические исследования чаще всего напоминают скрупулезные описания эмоциональных переживаний индивида, не выходящие за рамки дескриптивной психологии. О разложении экзистенциализма свидетельствует появление «позитивного» экзистенциализма, а также то, что сами основоположники философии существования давно уже отказались от термина «экзистенциализм». Кризис неопозитивистской философии — факт общепризнанный. Аналитическая философия сама отказывается считать себя философией и претендует на статус «метафилософии», заменяющей исследование объективной реальности метафилософскими изысканиями; анализ проблем языка и форм философской аргументации объявляется «постфилософией».

Взаимная полемика представителей различных философских направлений не может скрыть факта конверген-

ции основных направлений буржуазной философии. Х.-Г. Гадамер отмечает, например, «заслуживающую внимания конвергенцию философских направлений, исходящих из противоположных традиций, а именно трансцендентальной феноменологии и английского позитивизма» [203, с. 185]. Л. Остин не случайно называл философию позднего Витгенштейна «лингвистической феноменологией» — ведь Витгенштейн отказывается от всякого теоретического объяснения действительности и, подобно феноменологам, стремится к описанию непосредственно данного. Соответствие некоторых основных установок мышления Витгенштейна и Гуссерля доказывает и К. Вухтерль, который называет Витгенштейна «феноменологом в широком смысле слова», а его философию «оперативной феноменологией» [377, с. 15] или «всеобщей феноменологией обыденного языка» [377, с. 20]. Трансцендентальной редукции в философии Витгенштейна соответствует «лингвистическая редукция». Кроме того, для обоих мыслителей характерно стремление к совершенно новому методу философского анализа, суть которого заключается в том, что место теоретических объяснений занимает описание непосредственно данного. С помощью этого философского метода оба пытаются раскрыть «истинное значение» научного опыта, являющегося для Гуссерля опытом «жизненного мира», а для Витгенштейна — опытом «форм жизни».

Если не в содержательном плане, то по своим основным установкам и тенденциям современные философские доктрины имеют между собой много общего. Не случайно, Д. Фёллседал обосновывает возможность взаимного понимания между различными направлениями с помощью феноменологии, которая, как он полагает, является «коммуникативным звеном между аналитической философией и экзистенциализмом» [194, с. 417]. В феноменологии, по его мнению, много общего «как с аналитической философией (ориентация на анализ смысла и понимание: схема Гуссерля «акт-поэма-объект» соответствует схеме Г. Фреге «имя — смысл — значение»), так и с экзистенциализмом (в частности, в описании конститутивной деятельности субъекта)» [194, с. 421—422].

8. *Большинство направлений современной буржуазной философии или же в принципе отказываются от всяких*

философских обобщений, или же их претензии на подобные обобщения не имеют, как правило, под собой достаточных оснований.

Для представителей Франкфуртской школы (М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермаса) философия должна быть собственно не философской теорией, по тотальной критикой. Справедливо подвергая сомнению претензии прежней философии (особенно философии Гегеля) на абсолютное знание, сторонники критической теории вообще отрицают возможность какой-либо систематической философии после Гегеля: по их мнению, единственный путь для развития философии — это путь философской критики. Философия должна «мобилизовать силы радикальной саморефлексии против любых форм объективизма» [158, с. 202]. Не имея строгих критериев и непреложных доказательств, философия благодаря своей постоянной критике призвана, однако, по мнению М. Хоркхаймера, «внести разум в мир» [232, с. 307]. Речь идет, таким образом, о философии как «критическом разуме». Но природа этого разума остается совершенно неопределенной, ибо, кроме имманентной критичности и имманентного негативизма, у него отсутствуют какие-либо позитивные характеристики.

Философия, подчеркивает Ю. Хабермас в статье «Почему нужна философия?», «больше не может пониматься как философия — мы понимаем ее как критику. Будучи критичной по отношению к философии первоначально, она обходится без последних оснований и утвердительно-истолкования всего существующего в целом. Будучи критичной по отношению к традиционному определению взаимосвязи теории и практики, она понимает себя как рефлексивный элемент социальной деятельности. Будучи критичной по отношению к тотальности, на которую в равной мере притязают метафизическое познание и религиозная интерпретация мира, она превращает свою радикальную критику религии в основу для *принятия утопического содержания даже религиозной традиции* (курсив наш.—В. Б.) и для принятия эмпирического интереса, направляющего познание» [243, с. 650]. Основные недостатки «критической теории» хорошо видны из цитируемого отрывка. Путь новой философии — это критика ради самой критики, критика, подменяющая собой практику и выполняющая в современной буржуазной куль-

туре определенные идеологические функции защиты буржуазного общества.

В отличие от антисциентистского критицизма представителей Франкфуртской школы, которая исходит в основном из социальных проблем и усматривает функцию философского знания в социальной критике, для «критического рационализма» (К. Поппера, И. Лакатоса, Г. Альберта, У. Бартли, П. Фейерабенда) характерен крайний сциентизм. Основным материалом для построения их критической доктрины являются проблемы науки, точнее, проблемы развития научного знания. Критический рационализм считает, что философия не имеет своего собственного метода исследования. «Не существует метода», — пишет К. Поппер в предисловии к английскому изданию «Логики научного исследования» (1959 г.), — «который был бы характерен или существенен для философии» [319, с. XVI]. Поэтому философия должна взять на вооружение обычные методы рациональной критики, применяемые в научных дискуссиях и обсуждениях, философский критицизм должен вырастать из научного критицизма, а философский рационализм — из научного рационализма. Философствование — это и есть собственно критическое, рациональное мышление, так как «рациональная и критическая установка, — по К. Попперу, — суть одно и то же» [319, с. XVII]. Методы рациональной критики объявляются универсальными методами познания. Философское мышление, вслед за К. Поппером полагает Г. Альберт, должно придерживаться «критической модели рациональности» [160, с. 6] и исходить из «критической установки», на основе которой философ призван вести критику познания, идеологии, морали, религии и общества. Подобная «критическая установка» элиминирующая все содержательные компоненты теоретического мышления, не в состоянии объяснить функционирование научного знания. Что же касается знания философского, то гипертрофированный критицизм, отрицающий любые философские предпосылки и сводящий задачи философии к критике, означает в сущности отказ от философской теории и содержательного мировоззрения. Таким образом, критический рационализм, претендующий на статус своеобразного критико-рационалистического мировоззрения, является результатом абсолютизации узко понятой научной рациональности.

Структурализм — это своего рода сциентистская реакция на субъективистские теории экзистенциализма и персонализма, суть которой заключается в абсолютизации некоторых особенностей структурного подхода в общественных науках, в частности этнографии, структурной лингвистике и др. Структурный подход объявляется универсальным методом исследования, а понятие структуры расценивается в качестве основной философской категории. Подобно «критическим теориям» структурализм претендует на создание принципиально нового типа философии, так как старая философия — это, по К. Леви-Стросу, «то, что должно быть преодолено» [282, с. 447].

Следует заметить, что философские положения структурализма не так уж оригинальны: подобные мысли высказывались в первой половине XX в. Э. Гуссерлем, К. Г. Юнгом, О. Шпенглером, Э. Кассирером и другими буржуазными философами. Правда, сам структурный подход рассматривался этими философами в контексте более содержательных философских взглядов и поэтому не абсолютизировался, как это фактически произошло в современном структурализме.

Правомерны ли эти претензии структурализма на роль универсального метода познания, на роль новой философии и нового мировоззрения? Прежде всего необходимо отметить, что так называемый структурный метод является одним из частных методов исследования. Он успешно применяется при анализе вполне конкретных данных, но не может служить в качестве универсального метода познания, быть основополагающим философским принципом. Не случайно поэтому, что не существует единого структуралистского направления как философской школы; структуралисты придерживаются порой различных философских позиций — чаще всего позитивистских или фрейдистских. Объединяющим моментом в структурализме является требование подходить к предмету исследования как к целому, которое доминирует над входящими в его состав элементами. Как раз это достаточно абстрактное требование целостности и создает возможность абсолютизации структурного подхода. Структуралисты заняты поисками таких универсальных структур, которые обуславливали бы не только сферу проявления языковых феноменов, но также сферу искусства, культуры, короче говоря, все формы общественной жизни. Происхождение

структур не исследуется: они принимаются в качестве последних неизменных данностей, источник которых усматривается чаще всего в бессознательном. Абсолютизация структурного подхода приводит к деисторизации общественных наук: история трактуется в качестве простого разветвления неизменных структур.

Структурализм как философское течение — результат совершенно некритической абсолютизации структурных методов и их экстраполяции на всю общественную жизнь и человеческое мышление. Претендуя на научную строгость и даже на новый тип рациональности⁹, структурализм под видом требования научного познания фактически возвращает философию к поискам пресловутых метафизических сущностей, которые на этот раз выступают в облике мифологических структур. В этой связи Ф. Аустеда остроумно замечает, что если все состоит из структур, то тогда сам термин «структура» является тем философским «клеем» («*Alleskleber*»), который есть не что иное, как другое название для метафизического бытия [166, с. 122].

Несмотря на кризис экзистенциализма и персонализма, многие буржуазные философы видят в философской антропологии не просто составную часть философии или отдельную философскую науку, а «основополагающую философскую дисциплину» [316, с. 10]. Человек объявляется причиной, отправным пунктом и венцом всякого философствования, а проблема человека рассматривается в качестве основного вопроса современного философского мышления» [178, с. 7]. Философию, полагает, например, К. Гиль, может обосновать только антропология, ибо «философия это и есть антропология» [316, с. 25—26]. Видя опасность превращения философии в логику современной науки, в простой инструментарий научного исследования, представители философской антропологии бросаются в другую крайность — они пытаются перестроить философию, исходя только из антропологических оснований. Конечно, человек всегда был одним из основных

⁹ «...Структурные науки,—считает Н. Мулуд,—...являются развитием и определенным завершением процессов рационализации, существенно меняющим самый смысл рационального... Результаты наук структурно-аксиоматического плана свидетельствуют о расширении и обновлении поля рационального» [83, с. 37].

объектов исследования философии, однако, проблема человека может быть решена не за счет ее абсолютизации, а лишь в комплексе с другими и прежде всего социальными проблемами. Кроме того, ее решение невозможно на основе субъективно-идеалистического подхода, типичного для представителей философской антропологии; оно достижимо лишь на основе диалектико-материалистических позиций, позволяющих раскрыть действительную природу человека, его подлинное место в мире.

9. О кризисе современной буржуазной философии свидетельствует и возрождение традиционных направлений и способов философствования: метафизики, религиозной философии и теологии. Начав с критики метафизики и религии, буржуазная философия тяготеет сегодня к реабилитации и защите традиционных способов философствования. Нагляднее всего традиционная ориентация проявляется в стремлении возродить и защитить идею «вечной философии» (*philosophia perennis*) и посредством познания «абсолютных принципов действительности как целого» окончательно решить извечные проблемы философии [273, с. 35]. Философское познание при таком метафизическом подходе рассматривается как полностью независимое от научного. Более того, оно расценивается в качестве абсолютно автономной и одновременно высшей по сравнению с научным познанием сферы. «В философствовании, — по мнению В. Бруггера, — проявляется метафизическая интенция на абсолютно всеохватывающее (*Allumfassende*) и безусловное» [172, с. 7]. Практически, признает Й. Лотц, нет возможности расторгнуть связь метафизической и религиозной философии, так как метафизические построения опираются на религиозные предпосылки: бытие для метафизиков есть не что иное, как другое слово для обозначения бога: «В метафизическом опыте руководство принадлежит разуму, в то время как для религиозного опыта характерен примат любви; любящее знание (*liebendes Wissen*) дополняет знающую любовь (*wissende Liebe*)» [279, с. 444]. Если заменить слово «любовь» (к богу) адекватным ему термином «вера», то в этом случае Й. Лотц достаточно точно передает соотношение метафизики и религии. Традиционная метафизика бытия является и сегодня по существу теологией, свободной от грубого мифологизма; спекуляции же богословов суть не что иное, как их «сверхверования»

(У. Джеймс). В этом отношении фундаментальная онтология М. Хайдеггера не так уж далека от традиционной метафизики.

Традиционно ориентированные философы — «философы предания», сохраняя в полной неприкосновенности ряд основополагающих принципов и отстаивая решающую роль традиций в философии, в то же время стараются использовать в своих работах новейшие философские методы, характерные для других направлений буржуазной философии. Широко используются методы герменевтической и экзистенциальной феноменологии¹⁰, аналитический и феноменологический методы, подчеркиваются экзистенциалистские мотивы, роль трансцендентальной рефлексии и критицизма. Ограничиваясь внешними терминологическими заимствованиями, метафизики тем не менее придают своей дисциплине современную respectable форму.

Конкретно это выражается в признании многообразия «метафизических точек зрения» Г. Мартином [285, с. 320], «гипотетичности метафизических построений» — В. Варнахом [159, т. 3, с. 605], «открытости метафизических систем» — В. Эрлпом [187, с. 7] и т. д. Метафизические теории трактуются в качестве возможных символических форм или моделей понимания мира, в которых выражается субъективный опыт человека. Несмотря на то что метафизика практически игнорирует научное знание, она сама объявляется «научной», а иногда даже «строгой наукой». Причем под наукой понимается, как правило, любое методически-систематически проведенное исследование вне зависимости от его предпосылок. Но как раз предпосылки исследования имеют в философии решающее значение.

Метафизическое философствование, по меткому замечанию крупного физика Л. Больцмана, есть проявление «духовной миграции», суррогат философского синтеза, ибо метафизика в ее традиционном понимании не в состоянии предложить ничего другого, кроме ненаучных умозрительных конструкций, претендующих на постижение «последних основ бытия». Традиционная метафизика и в современных условиях остается секуляризированной теологией.

¹⁰ «Метафизика, — полагает Е. Корет, — возможна лишь на основе герменевтики человеческого существования...» [177, с. 199].

Философствующие теологи заняты в основном метафизическим обоснованием своей доктрины. Подобно метафизикам, они широко используют методы других философских концепций. Основным источником знания по-прежнему признается божественное откровение, а философия открыто ставится на службу религии. «Философия,— считает Ш. М. Огден,— является критикой и анализом языка, который есть средство выражения человеческой жизни и веры» [200, с. 61].

Для религиозной философии и теологии характерно стремление представить религиозное мировоззрение в качестве того способа жизненной ориентации, который якобы надежно гарантирует гуманизм и истинное понимание природы философии. Философ в своих размышлениях должен исходить из веры, так как философия, по мнению теологов, занимает промежуточное положение между религией и наукой. С религией она сходится по содержанию, но отличается от нее методом; напротив, с наукой ее роднит подобие в методах, но отличается содержание. Причем истинность философии зависит, по мнению Ю. Пипера, не столько от истинности ее метода, сколько от истинности «исходных предпосылок веры» [318, с. 123]. «Все философские убеждения в конце концов покоятся на религиозной достоверности»,— откровенно заявляет Г. Гаусс [205, с. 29]. Философия— это «партнер», «сестра теологии», а еще точнее — «пропеедвтика теологии»,— утверждает К. Ранер [321, с. 4; с. 12]. Если наука движется «снизу вверх» (к истинам божественного откровения), то теология — «сверху вниз». Между наукой как строгим движением снизу вверх и теологией как строгим движением сверху вниз посередине находится философия. Таким образом, философия, будучи по своей форме «научной», в своих содержательных утверждениях должна полностью подчиняться «истинам» религиозного откровения. Разумеется, подобная «самостоятельность» теологизированной философии не изменяет ее истинной роли — быть служанкой теологии. В отличие от средневековой философии «служанке» разрешается на этот раз использовать весь инструментарий новейших методов исследования.

10. *Попытки философского синтеза, предпринимаемые современными буржуазными философами, свидетельствуют не о действительно творческом синтезе, а, напротив,*

о натурализме и эклектизме, о конвергенции различных направлений буржуазной философии. Провозглашая «новую синтетическую философию», буржуазные мыслители довольствуются, как правило, довольно некритическим объединением двух или нескольких близких друг другу направлений (например, герменевтики, психоанализа и критической теории в так называемую «антропологию познания», как это делает К.-О. Апель в работе «Трансформация философии» [163]) или же полагают, что подобный синтез может быть достигнут путем некритической абсолютизации отдельных научных положений и принципов (как это в сущности и произошло в структурализме или «критическом рационализме»). Особенно значительны тенденции к «синтезу» феноменологии, структурализма и философской антропологии [311; 350], феноменологии и аналитической философии [302]. Иногда на философский синтез претендуют достаточно произвольные искусственные построения, такие, как «интегральная логика» Л. Габриеля [201] или «системная философия» Э. Ласло [272]. Вполне естественно, что в условиях философского плюрализма, дивергенции и одновременно конвергенции философских доктрин на роль синтетической философии чаще всего претендует неотомизм.

Практически все новейшие направления буржуазной философии пытаются использовать отдельные марксистские положения и некоторые марксистские термины, которые, разумеется, претерпевают значительную трансформацию — извращаются и вульгаризируются, что в особенности характерно для Франкфуртской школы. В буржуазной и ревизионистской философии и можно наблюдать многочисленные попытки «синтеза» марксизма с феноменологией, неопозитивизмом, экзистенциализмом и неорефрейдизмом. Буржуазные философы выдают подобный эклектизм философских принципов за доказательство «творческого развития» своей философии, ревизионисты считают, что они развивают марксизм.

Обилие философских школ и школок, эклектизм, методологический и мировоззренческий плюрализм не могут скрыть факта кризисного состояния буржуазной философии. По признанию позитивистски ориентированного западногерманского философа Франца Аустеды, в современной буржуазной философии по-прежнему остаются гос-

подстывающими три течения: 1) «теологизированное» мышление; 2) псевдофилософская болтовня (*Gerede*) или патетический лепет «литераторов», «поэзия понятий» (М. Шлик) и 3) сциентизм [166, с. 152], само существование которых — наглядное свидетельство кризисного состояния буржуазной философии. На методологический и мировоззренческий синтез современных философских проблем не может претендовать ни одно из направлений новейшей буржуазной философии.

* * *

В современной буржуазной философии оживленно обсуждаются перспективы философии¹¹. В качестве центральных фигурируют, как правило, следующие вопросы: Имеет ли вообще философия будущее? И если да, то каково оно? При этом буржуазные идеологи предпринимают безуспешные попытки доказать вечность буржуазного общества и его культуры. Характерной особенностью подобных футурологических размышлений является то, что каждое из направлений буржуазной философии старается связать будущее философии со своей собственной судьбой: феноменология — с трансцендентальными исследованиями или герменевтическим описанием феноменов, экзистенциализм — с прояснением и аналитикой человеческого существования, неопозитивизм — с превращением философии в равновидность критико-аналитической деятельности, неофрейдизм и иррационализм — с психоанализом и бессознательными импульсами человека, традиционная метафизическая философия — со спекуляциями о первоосновах бытия, религиозная философия — с будущим религии.

¹¹ См., например, работы Т. Адорно «К чему еще философия?» [158], Ю. Хабермаса «Зачем нужна философия?» [213], М. Адлера «Условия философии» [157], Р. Селларса «Принципы, перспективы и проблемы философии» [343], Б. Ронзе «Имеет ли философия будущее?» [325], А. Мак-Интайра «Перспективы философии» [280], материалы проблемной дискуссии «Будущее философии» в рамках XV Международного философского конгресса [376], сборники «Ответы философов сегодня» [162], «Будущее философии» [379, 380], «Будущее метафизики» [199], «Будущее философской теологии» [200], «Перспективы феноменологии» [311], «Герменевтика как путь современной науки» [225].

В целом для буржуазных философов характерно крайнее пессимистическое отношение к будущему философии. Чаще всего философия рассматривается как та «ничейная земля» (Б. Рассел), которая находится между наукой и религией и территория которой все время уменьшается. А так как философия вытесняется, с одной стороны, наукой, а с другой — религией, то она, естественно, не может иметь будущего. И это не случайно, ибо сциентистскому обеднению теоретико-познавательных и методологических функций философского знания соответствует столь же односторонняя антисциентистская интерпретация ее мировоззренческих и идеологических функций. Позитивизм и религия сходятся в одном: философия как специфический вид духовной деятельности теряет свою самостоятельность. На «ничейную землю» в равной степени претендуют как позитивистски интерпретированная наука, так и мировоззренчески истолкованная религия.

Для современной буржуазной философии характерно неверие в возможности научно-философского познания и преобразования мира. Роль философии сводится чаще всего к «прояснению», истолкованию существующего и его некритическому описанию. Вслед за Л. Витгенштейном современные буржуазные философы полагают, что философия должна оставлять «все как есть». Отсюда не случаен и тот откровенный или завуалированный апологетизм (выступающий чаще всего под маской гиперкритичности по отношению к существующему), который выражает основную цель буржуазной идеологии — защиту существующего общественного строя и дискредитацию научного мировоззрения.

Усиливающийся кризис буржуазной философии сопровождается одновременно осознанием того факта, что она в настоящее время теряет прогрессивное значение как для научно-познавательной и мировоззренческой ориентации человека, так и для его общественно-исторической деятельности. Поэтому вполне закономерно, что все большее число представителей прогрессивной интеллигенции подвергают критике научную и мировоззренческую несостоятельность буржуазной философии; это говорит также и об усилении научно-материалистических и диалектических тенденций в общественном сознании.

Будущее философии связано прежде всего с реальным будущим человеческого общества — с коммунизмом.

СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ
ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Будущее научной философии гарантировано не только важностью мировоззренческого осмысления научного знания, общественно-исторической практики, но и необходимостью овладения диалектическим методом познания и революционного преобразования действительности, потребностью формирования научного мировоззрения. Поэтому будущее принадлежит марксистско-ленинской философии, ибо только она одна сочетает в себе научность с мировоззренческой значимостью и *владеет подлинно научным методом — методом материалистической диалектики*. Будущее марксистской философии гарантировано тем, что она отражает коренные интересы прогрессивных сил, служит методологической и мировоззренческой основой их борьбы за построение коммунистического общества. В марксистской философии гармонически синтезированы методологические и мировоззренческие функции, научный и гуманистический образ мысли, теоретико-познавательные и мировоззренчески-ценностные аспекты философского знания. Будущее философии неразрывно связано поэтому с марксистско-ленинским, коммунистическим мировоззрением.

В настоящее время решение проблемы специфики философского знания связано с рядом особенностей, вызванных изменением интеллектуального климата эпохи. Современная научно-техническая революция требует уточнения самого понятия науки, так как для современной науки в отличие от классической характерны новые принципы и методы исследования, новые тенденции развития научного познания, существенно меняющие категориальную структуру мышления. Об этом, в частности, свидетельствуют:

1) все более усиливающаяся формализация, математизация и кибернетизация научного знания, приводит к потере наглядности изучаемого объекта и возрастанию роли абстрактного теоретического мышления¹;

2) формирование целой группы фундаментальных наук, к которым можно отнести современную математику, теорию относительности, квантовую механику, кибернетику, биологию и др., оказывающих решающее воздействие на методологию научного познания; в частности, оно приводит к широкому распространению вероятностных методов исследования и принципов системного анализа;

3) наряду с дифференциацией наук достаточно отчетливо проявляется и тенденция к синтезу научного знания. В отличие от классической науки, для которой син-

¹ Одновременно с этим осознаются и границы «чистого» мышления. В настоящее время, отмечал А. Эйнштейн, «можно усмотреть одну последовательную тенденцию развития, а именно: все возрастающий скептицизм по отношению ко всякой попытке узнать что-либо об «объективном мире»... с помощью одного лишь чистого мышления. ...Во времена, когда философия переживала период своего детства, было распространено убеждение, что с помощью одного лишь чистого мышления можно познать все, что угодно» [155, т. 4, с. 249].

тезирующим началом были классическая физика и математика, синтез современной науки имеет иную основу — он заключается как в возникновении интегративных наук (кибернетики, общей теории систем и т. п.), так и в разработке общих для всех наук принципов научной методологии, в становлении специальной научной дисциплины — метатеории, или теории науки. Тенденция к синтезу проявляется и в возрастании роли междисциплинарных связей при решении ряда проблем. Например, проблемы языка, антропологические и экологические проблемы могут быть решены лишь в результате совместных усилий как естественно-математических, так и общественных наук;

4) не только естественные, но и ряд общественных наук превращаются в непосредственную производительную силу, а это в свою очередь обуславливает возникновение принципиально новых проблем методологического и мировоззренческого плана.

Даже этот неполный перечень основных тенденций научного знания свидетельствует о качественных изменениях в характере научной деятельности. Ломка прежней концептуальной структуры научного мышления неизбежно приводит к возрастанию значения методологической рефлексии, а следовательно, и к повышению роли диалектики как метода научно-теоретического мышления. «Ибо естествознание, — подчеркивал В. И. Ленин, — прогрессирует так быстро, переживает период такой глубокой революционной ломки во всех областях, что без философских выводов естествознанию не обойтись ни в коем случае» [2, т. 45, с. 31]. Новые тенденции научного знания, новые проблемы, возникающие в науке и общественной жизни, ставят серьезные задачи и перед философией.

Современная буржуазная философия пытается доказать идеологическую нейтральность науки, ненаучность любой, и прежде всего марксистско-ленинской, философии. Получившая в настоящее время широкое распространение так называемая «антифилософия» отрицает научность философии, видит в ней своеобразную интеллектуальную игру и поэтому объявляет ее беспредметной и бессмысленной. Такой подход дискредитирует философию в глазах ученых и означает по существу ее полную ликвидацию. Ввиду этого анализ проблем философского знания должен быть связан прежде всего с защитой

научного характера философии, с доказательством ее методологического и мировоззренческого значения как для развития современного естествознания, так и для решения ряда практических и теоретических проблем общественного развития. Сегодня как никогда актуальна мысль В. И. Ленина о том, что «без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мировоззрения. Чтобы выдержать эту борьбу и провести ее до конца с полным успехом, естествознатель должен быть современным материалистом, сознательным сторонником того материализма, который представлен Марксом, то есть должен быть диалектическим материалистом» [2, т. 45, с. 29—30].

Анализ структуры и функций философского знания, его внутренней архитектоники предполагает выявление того горизонта, того поля возможностей, в пределах которого философское знание может и должно выполнять свои фундаментальные функции. Исследование структурных особенностей человеческого знания вообще позволяет выявить в нем место философского знания, очертить ту область, внутри которой осуществляются его контакты с другими сферами человеческого мышления и деятельности. Иными словами, анализ природы философского знания предполагает выяснение места и роли философии не только в научном знании, но и в человеческой деятельности вообще, т. е. рассмотрения философии как специфической формы общественного сознания.

1. Философия как наука

«...Развитие способности думать теоретически совершается одним-единственным способом — изучением философии»

Ф. Энгельс

Наука и философия. Исследование взаимоотношения науки и философии, роли философии в научной теории предполагает предварительное выяснение основных черт научного знания и места философии в структуре научного знания. Естественнонаучное знание, как известно, базируется на эмпирическом материале, по вместе с тем

оно далеко не ограничивается только констатацией фактов наблюдения, но и предполагает осознание последних в теоретическом мышлении. «Чтобы получить эмпирическое знание, опирающееся на наблюдения, — отмечает А. И. Ракитов, — мы должны выйти за границы самого наблюдения и обратиться к принципам теоретического мышления. А это означает, что чистого эмпирического знания, совершенно свободного от каких бы то ни было влияний теоретического мышления, не существует» [102, с. 160]. Самого по себе эмпирического материала, как бы богат и разнообразен он ни был, совершенно недостаточно для создания новой теории, для этого необходимо понятийное теоретическое мышление.

Научное знание неоднородно, оно имеет свои специфические уровни, несводимые друг к другу. В нем можно выделять экспериментальный, эмпирический и теоретический уровни. В свою очередь теории различаются между собой степенью абстрактности, образуют внутри самого теоретического знания различные ярусы, этажи. Научное знание является, таким образом, как бы пирамидой, основанием которой служат опыт, эмпирические данные, вершиной — самые абстрактные теории, а середину занимают теории и законы меньшей степени общности. Несмотря на то, что любая научная теория подвергается семантической интерпретации, с помощью которой осмысливается значение теоретических терминов, не все из этих терминов поддаются эмпирической интерпретации, т. е. переводу на уровень эмпирического языка, языка экспериментов. Иерархическая структура научного знания позволяет объяснить также то обстоятельство, почему не всякая теория допускает непосредственную эмпирическую проверку. Истинность абстрактных теорий проверяется косвенно, через промежуточные теории.

Сказанное о научных теориях, имеющих высокий уровень абстрактности, тем более справедливо в отношении философского знания, ибо оно образует самые верхние этажи пирамидальной структуры теоретического знания. Подобно наиболее общим научным теориям, философское знание не поддается непосредственной эмпирической проверке.

Хотя каждая наука имеет свой предмет исследования, метод и язык, любая из них как вид теоретической деятельности использует при осмыслении эмпирического

материала категориальный аппарат мышления. «В понятийном аппарате, которым оперирует современная наука, можно, — отмечает П. В. Копнин, — выделить два слоя: 1) понятия, относящиеся к специальным областям знания; 2) понятийный аппарат логического мышления. Последний в свою очередь можно разделить на формально-логический, который очень часто в конкретных естественнонаучных теориях выступает в форме математического формализма, и категории философии» [100, с. 47].

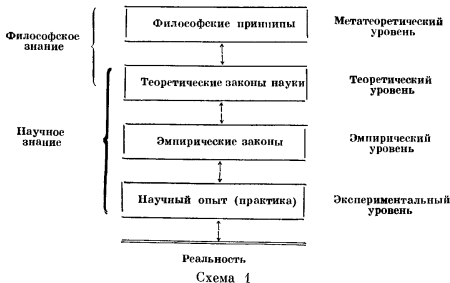
Чем более абстрактны теоретические построения, тем более отдалены от эмпирических фактов, тем большую роль в них играет категориальная структура мышления, которая как раз и является непосредственным объектом философского исследования. Именно здесь в первую очередь и устанавливаются непосредственные контакты философии с наукой. «... Научно принятые аксиомы и основные принципы, — писал В. И. Вернадский, — представляют для философии огромный интерес и являются тем общим полем изучения, которое неизбежно объединяет научную и философскую мысль. Однако они играют резко различную роль в этих двух дисциплинах человеческого сознания. Упроченные реальным содержанием науки ... они принимаются наукой как факт и обычно мало занимают научную мысль. И, наоборот, они напряженно и непрерывно возбуждают философскую мысль и философские искания — составляют главное содержание, играют огромную роль в метафизическом творчестве человечества, являясь основными объектами этого проявления человеческого сознания» [27, с. 104].

Это, однако, вовсе не значит, что задачи философии исчерпываются анализом категориального аппарата науки. Философия, подобно науке, познает объективный мир, но в отличие от нее изучает этот мир не непосредственно, как полагают натурфилософы, метафизики и мистики, а опосредованно, опираясь на научные знания. Наука, таким образом, выступает в качестве посредника между философией и действительностью. Это обстоятельство имеет принципиальное значение для понимания теоретико-познавательных функций философии.

Что можно при этом сказать о повседневном опыте человека? Не является ли этот опыт наряду с научным или даже помимо него достаточным источником философского знания? В современном научном знании роль по-

вседневного опыта бытия. Что же касается философии, то для нее повседневный опыт не может служить надежным источником знания, необходимого для философских обобщений не только потому, что он противоречив, но и потому, что он ограничен. В конечном счете, как показывает история философии, ссылками на повседневный опыт можно оправдать любую, даже самую фантастическую философию. Поэтому теоретико-познавательная функция философии неразрывно связывает философию с наукой, а всякий прогресс философского знания немалозначим вне союза со знанием научным. «...История, — писал М. Борн, — показывает, что ведущую роль в развитии человеческого сознания играет наука. Она не только предоставляет сырой материал философии, собирает факты, но и развивает фундаментальные концепции о том, как обращаться с этими фактами. Достаточно упомянуть систему Коперника и ньютоновскую динамику, которую та породила. Эти теории дали начало таким концепциям пространства, времени, материи, силы и движения, которые долгое время оставались в силе и оказали могущественное воздействие на многие философские системы. Говорят, что метафизика любого периода является прямым потомком физики предшествующего периода» [21, с. 141—142].

Место философского знания в структуре научного знания можно представить с помощью следующей схемы.



Предметом философии, опирающейся на научное знание, являются наиболее общие законы природы, общества и мышления. При этом категориальный аппарат философии оказывает существенное воздействие на научное мышление. Это воздействие зависит прежде всего от уровня теоретической абстракции и наиболее заметно при формировании фундаментальных научных теорий и принципов. «Далеко не случайно, — отмечает Т. Кун, — что появлению физики Ньютона в XVII веке, а теории относительности и квантовой механики в XX веке предшествовали и сопутствовали фундаментальные философские исследования современной им научной традиции» [65, с. 119]. В области прикладных наук философские проблемы чаще всего возникают не в сфере самой научной деятельности (хотя они могут появиться и здесь), а в сфере практической реализации того или иного открытия, изобретения. Особенно значительным это влияние обещает стать в будущем, когда развитие кибернетики, экологии, генетики и других наук выдвинет ряд сложных мировоззренческих и этических проблем, связанных, в частности, с контролем за состоянием окружающей среды, над наследственностью, над продолжительностью жизни человека и т. п.

Глубоко неверным является мнение некоторых ученых, отождествляющих философские позиции исследователя с сугубо психологическими симпатиями и антипатиями ученого, что явно не одно и то же. Несмотря на то что в деятельности ученого безусловно проявляются и его психологические особенности, однако несравненно большее воздействие на нее оказывают методологическая и мировоззренческая установки ученого. «Философские обобщения, — писал в связи с этим А. Эйнштейн, — должны основываться на научных результатах. Однако, раз возникнув и получив широкое распространение, они очень часто влияют на дальнейшее развитие научной мысли, указывая на одну из многих возможных линий развития» [155, т. 4, с. 393]. Эти слова можно подтвердить следующим примером. Известно, что неверная, конвенционалистская методологическая и мировоззренческая установка А. Пуанкаре, который считал равноценными евклидово и неевклидовы описания пространственно-временной структуры Вселенной, не только помешала ему самому создать теорию относительности, хотя для этого он имел

почти все предпосылки, но и не позволила правильно оценить революционное значение теории А. Эйнштейна.

Как правило, чем фундаментальнее научное открытие, тем больший удельный вес в нем играют философские мотивы. Эту зависимость хорошо подтверждает творчество А. Эйнштейна. Так, например, согласно широко распространенному мнению, поддерживаемому учебниками по физике, теория относительности является лишь теоретическим осознанием простого эмпирического факта — экспериментального доказательства независимости скорости света от движения его источника, полученного в опыте Майкельсона. В письме к Давенпорту (февраль 1954 г.) А. Эйнштейн писал, однако: «Когда я развивал свою теорию, результат Майкельсона не оказал на меня заметного влияния. Я даже не могу припомнить, знал ли я о нем вообще, когда я писал свою первую работу по специальной теории относительности (1905 г.). Объяснить это можно просто тем, что из общих соображений (разрядка моя. — В. Б.) я был твердо убежден в том, что никакого абсолютного движения не существует и моя задача состояла только в том, чтобы сочетать это обстоятельство с тем, что известно из электродинамики. Отсюда можно понять, почему в моих исследованиях опыт Майкельсона не играл никакой роли или, по крайней мере, не играл решающей роли» [142, с. 298]. Исключительную роль философских соображений в творчестве А. Эйнштейна отмечает также и М. Борн. «В 1905 г. Альберт Эйнштейн заложил основы этой теории на базе чрезвычайно общих принципов философского характера, а несколькими годами позже Герман Минковский придал этой теории окончательную логическую и математическую форму» [20, с. 11—12].

Философское знание относится к наиболее абстрактным уровням теории, являясь в широком смысле слова по существу метатеоретическим, ибо в нем мы имеем знание о самом знании, знание о той категориальной структуре и тех принципах мышления, которые характерны для всякого научно-теоретического мышления. Но в таком случае возникает вопрос, не является ли философская (метатеоретическая) рефлексия научного знания лишь тем дубликатом теоретического осмысления науки, которое известно сегодня под названием логики и методологии науки, играющих роль теории науки или мета-

теории? Не может ли метатеория упразднить философию, взяв на себя ее функции?

На это следует ответить, что философия и метатеория науки представляют две различные сферы теоретической деятельности. Теория науки анализирует научное знание с помощью методов математической логики, семиотики, общей теории систем; она исследует это знание с точки зрения его синтаксической структуры, причем содержательные аспекты интерпретации научной теории, как правило, не рассматриваются. «Современная задача теории науки, — поясняет один из специалистов в этой области — В. Лайффелднер, — состоит в том, чтобы отыскать важнейшие логические методы, разработать логические модели, провести формализацию и аксиоматизацию научных теорий и объяснить их структуру» [274, с. 2]. Метатеория к тому же является частным видом теории науки; в ней анализируются структура и методы конкретных наук. Так, «предмет метаматематики, — отмечает И. Лака-тос, — состоит в такой абстракции математики, когда математические теории заменяются формальными системами, доказательства — некоторыми последовательностями хорошо известных формул, определения — сокращенными выражениями» [66, с. 5]. Таким образом, в метаматематике исследуются методы и структура математики, в металогике — логики и т. п. Иначе говоря, метатеория — это научные дисциплины, использующие специальные научные методы и преследующие определенные научные цели.

Философская рефлексия отличается от подобного подхода к науке. Наука рассматривается здесь не только в гносеологическом, но и в онтологическом и мировоззренческом планах. Анализу подлежат не только формальные, но и содержательные аспекты теоретического знания, отражающиеся в категориальной структуре мышления. Философский уровень осмысления науки не только предполагает раскрытие «отношений научных утверждений к объективной реальности и характера последней (эпистемологически-онтологическая группа вопросов), но и составляет соотности научное знание — хотя бы для выделения его специфики — с другими формами человеческого познания (обыденным знанием, нравственным сознанием, искусством и т. д.)» [68, с. 103—104].

Таким образом, наука и философия — два неразрыв-

ных компонента целостного теоретического мышления, хотя они лежат на разных этапах пирамидальной структуры человеческого знания, различаясь между собой уровнем абстракции, который в свою очередь определяется различием предмета и метода исследования, их нельзя ни изолировать друг от друга, ни противопоставлять друг другу. О диалектической связи между ними свидетельствуют как внутренние тенденции научного знания к постановке и решению чисто философских проблем, так и то, что философия не только опирается на научное знание, но и сама является своеобразным видом теоретического знания. Рассмотрим подробнее эту взаимосвязь.

Научная картина мира. Имманентную тенденцию научного знания к синтезу и философским обобщениям можно проследить, если обратиться к анализу таких понятий, как «научная картина мира» и «стиль мышления». В научной картине мира проявляется синтезирующая тенденция научного знания, его стремление выработать обобщающий взгляд на мир. Понятие научной картины мира достаточно многозначно.

«С гносеологической точки зрения, — отмечает В. Ф. Черноволенко, — картина мира представляет собой некоторый достаточно общий теоретический аналог действительности, служащий предпосылкой построения более частных теоретических систем науки. Такой интегральный образ действительности необходимо формируется на каждом этапе развития познания как синтез познавательных результатов отдельных наук...» [146, с. 100]. Если с гносеологической точки зрения научная картина мира есть специфический обобщенный образ доступной нам внешней реальности, то со стороны логического аспекта «картина мира предстает перед нами прежде всего как определенная система понятий, как концептуальный аппарат, которым пользуется научное мышление на том или ином этапе своего развития» [146, с. 105]. Речь здесь идет по существу о той категориальной структуре мышления, которая вырабатывается не без участия философии.

Каждой картине мира соответствует определенный стиль мышления² — тот категориальный аппарат и те

общие тенденции научного мышления, которые изменяются, по словам М. Борна, очень медленно и образуют «определенные философские периоды с характерными для них идеями во всех областях человеческой деятельности, в том числе и в науке» [19, с. 227]. «Стили, — пишет М. Борн, — бывают и у физических теорий, и именно это обстоятельство придает своего рода устойчивость ее принципам. Последние являются, так сказать, относительно априорными по отношению к данному периоду. Будучи знакомым со стилем своего времени, можно делать некоторые осторожные предсказания. По крайней мере можно отвергнуть идеи, чуждые стилю нашего времени» [19, с. 227—228].

Эта «относительная априорность» как раз и создается за счет использования категориального аппарата мышления, активно влияющего на весь познавательный процесс. Изменение стиля мышления выражается в формировании новой категориальной структуры, что, естественно, приводит к значительным изменениям в научной картине мира, к ее перестройке. Такую перестройку называют научной революцией, примерами которой могут служить революция в естествознании XVIII в. и революция в физике начала XX в.

Проблемы научной революции широко обсуждаются сегодня в философии и социологии науки, причем это обсуждение так или иначе затрагивает работу Т. Куна «Структура научной революции». Хотя Т. Кун и не пользуется терминами «научная картина мира» и «стиль мышления», тем не менее его концепция научной революции посвящена по существу анализу проблем, связанных с изменением научной картины мира и стиля научного мышления. Для Т. Куна научная революция — это

переход для периода древности и средневековья и основанного на неразличимости субъекта и объекта и идее подчинения природы верховному существу — богу; 2) «ньютоновского способа мышления», согласно которому наука исследует явления так, что субъект не вмешивается в их течение; 3) современного стиля мышления, начало которому положил М. Планк своей гипотезой квантов энергии и для которого характерно признание внутренней связи субъекта и объекта в познавательном процессе. Ю. В. Сачков выделяет три основных этапа и соответственно стиля мышления в истории развития физико-математического естествознания: жестко детерминистический, вероятностный и кибернетический [108, с. 80].

² В отношении понятия «стиль мышления» среди исследователей нет однозначного мнения. М. Борн [249] говорит о существовании трех стилей мышления: 1) «антропоцентрического», ха-

прежде всего смена парадигмы (модели) «нормальной науки». «Под парадигмами,— пишет Т. Кун,— я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают модель постановки проблем и их решений научному сообществу» [65, с. 14]. Вместе с тем термин «парадигма» охватывает самые различные явления научной деятельности и насчитывает у Т. Куна более 20 значений. Среди них можно выделить три группы: 1) метапарадигмы, или «метафизические парадигмы» (квазиметафизические предписания), представляющие собой основные установки, фундаментальные представления ученых, ориентирующие научные исследования; иными словами, это стереотипы научных взглядов, убеждений «нормальной науки», определенный «способ видения мира» и практики научного исследования. Общность этих парадигм позволяет ученым понимать друг друга, создает возможность отбора, оценки и критического рассмотрения научного материала; 2) социологические парадигмы, охватывающие общепринятые научные достижения, совокупности навыков научной работы; 3) конструктивные парадигмы, включающие технический аппарат и научный инструментарий.

По сравнению с позитивистскими концепциями, преобладающими проблемами развития научного знания, концепция Т. Куна имеет ряд преимуществ. В частности, заслуга Т. Куна состоит в том, что он привлек внимание к необходимости исследования генетических аспектов знания. И хотя эта необходимость давно осознана диалектическим материализмом, для западной методологии науки она оказалась полным открытием.

Вместе с тем отсутствие четких методологических позиций и прежде всего гносеологический скептицизм [165, с. 260] не позволили Т. Куну раскрыть реальные причины научных революций. Вместо анализа возникновения нового знания, процессов конституирования нового категориального аппарата и нового видения мира, т. е. научной революции, Кун ограничивается в основном рассмотрением проблемы выбора между существующими парадигмами: старой парадигмы и неизвестно откуда появившейся новой парадигмой. Его концепция не объясняет, а лишь фиксирует смену парадигм, и в результате анализа научной революции подменяется в сущности ее иллюстративным описанием, что иногда признает и сам

Кун [65, с. 174]. Такой подмене способствуют и многозначность термина «парадигма», и отсутствие более или менее четкой дифференциации принципиально различных его значений (от конкретной научной теории до стиля мышления, способа видения мира). В конечном итоге концепция Куна создает лишь видимость объяснения причин и основных этапов научной революции.

Научная картина мира является своеобразной формой отражения действительности и имеет достаточно сложную структуру. Некоторые исследователи выделяют в ней ядро, внешнюю и внутреннюю периферию. Например, В. Ф. Черновозенко относит к ядру научной картины мира специализированные, или конкретизированные, философские методы (аналитико-синтетический, индуктивно-дедуктивный и т. п.), а также общие методики, характерные для всех или для большинства современных наук (методы формализации и моделирования, метод инвариантов, некоторые математические и кибернетические методы) [146]. «К ядру научной картины мира,— пишет он,— вероятно, могут быть также отнесены некоторые общенаучные принципы (принцип эволюционизма, принцип статистического детерминизма и др.), представляющие собой непосредственное преломление соответствующих философских принципов (развития, причинности) в конкретных предметах отдельных наук» [146, с. 116—117]. Другие исследователи исходят из того, что ядро картины мира составляет частная картина мира лидера или группы лидеров современной науки, причем она является базовой для общей картины мира. Так, П. С. Дышлевый считает, что релятивистская и квантовая картины мира составляют ядро современной естественнонаучной картины мира. Наряду с ними это ядро «в ближайшее время составят... биологическая и астрономическая картины мира» [109, с. 120].

Понятие научной картины мира является еще относительно молодым и недостаточно разработанным; поэтому мы и не стремимся дать его строгого определения. Однако уже на существующем уровне исследований ясно, что научная картина мира — это достаточно целостное представление о мире, образ реальности, позволяющий объяснять действительность, используя более понятный естественный язык при одновременном сохранении научной обоснованности. Уже сегодня можно оценить то

огромное методологическое и мировоззренческое значение, которое это понятие играет как в научном познании, так и в практической деятельности. Особенно велика его роль при решении проблемы взаимоотношения науки и философии, ибо картина мира занимает как бы промежуточное положение между ними. Научная картина мира — это знание более общее, чем научное, и одновременно более конкретное, чем философское знание. В силу этого обстоятельства научная картина мира позволяет конкретизировать отношения между философией и частными науками, раскрыть механизм их взаимодействия.

Учитывая опосредующую роль научной картины мира между наукой и философией, необходимо дополнить схему взаимоотношения философского и научного знания следующим образом.

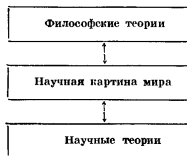


Схема 2

Опираясь на понятие научной картины мира, можно объяснить историческую необходимость существования натурфилософии в прошлом и одновременно ее несвоевременность сегодня. Прежняя натурфилософия по существу выполняла многие функции картины мира. Пока научные знания были ограниченными, а их источником зачастую служил повседневный опыт, натурфилософия оставалась неизбежной и прогрессивной формой проявления научно-теоретической функции философского знания. В этих условиях натурфилософия, опираясь, с одной стороны, на ограниченный запас конкретных знаний и, с другой — на некоторые общеполитические и общенаучные принципы, стремилась выработать целостную картину мира и тем самым восполнить пробелы в человеческом знании. Возможность натурфилософии связана, таким образом,

с синтезирующим характером философского знания. Натурфилософия абсолютизировала эту синтезирующую функцию, причем результаты синтезирующей деятельности — натурфилософские доктрины — рассматривались в качестве обязательных для науки. Хотя натурфилософия играла прогрессивную роль в античности и — в определенной мере — даже во времена Шеллинга, она представляет собой в сущности донаучную стадию развития философии, ибо, как пишет Б. М. Кедров, «вместо раскрытия реальных, действительных закономерных связей явлений мира придумывала несуществующие связи, которые она выводила из некоторых априорных конструкций. Так как действительные законы явлений мира не были тогда еще открыты, то не оставалось другого пути, как заменить действительные связи вымышленными, если хотели создать единую, всеобъемлющую картину мира» [51, № 5, с. 52]³.

По мере роста научных знаний, становления теоретических наук возникла потребность перейти от натурфилософских построений, с одной стороны, к научным теориям, с другой — к научной философской теории. Потребность в таком переходе созрела в начале XIX в. «Благодаря... громадным успехам естествознания, — писал Ф. Энгельс, — мы можем теперь в общем и целом обнаружить не только ту связь, которая существует между процессами природы в ее отдельных областях, но также и ту, которая имеется между этими отдельными областями. Таким образом, с помощью фактов, доставленных самим эмпирическим естествознанием, можно... систематической форме дать общую картину природы как связанного целого. Дать такого рода общую картину природы было прежде задачей называемой натурфилософии, которая могла это делать только таким образом, что заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, попол-

³ По отношению к общественным наукам роль натурфилософии, как считает Ж. Гурвич, играла философия истории, являвшаяся, по его словам, «худшим врагом не только социологии, но и истории» [210, с. 3], так как она смешивала желаемое с реальностью, а факты — с их оценками. Именно философия истории способствовала последующему разрыву философии и социологии, который отрицательно сказался на развитии обеих.

няя действительные проблемы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но немало также было наговорено и вздора... теперь натурфилософии пришел конец. Всякая попытка воскресить ее не только была бы извилистой, а была бы *шагом назад*» [1, т. 21, с. 304—305].

Научное познание, таким образом, не исчерпывается классификацией и систематизацией опытных данных, логической и математической обработкой эмпирического материала. Наряду с этим в научной деятельности огромную роль играет познайтивное — общенаучное и общеполософское — мышление. Совет Э. Маха — не выходить в научной деятельности «за пределы эмпирически данного» [128, с. 117] — не только не плодотворен, но и теоретически не состоятелен. Научное исследование должно опираться не на «домашнюю философию», как это утверждал Мах, а на философию научную, вырабатывающую категориальную структуру теоретического мышления, научную картину мира; в свою очередь философия следует исходить не из «домашнего естествознания», как опять-таки советовал Мах, а из достижений современной ему науки. Переход от науки к философии связан с неотъемлемым свойством человеческого познания — стремлением объединить многообразие природной и социальной действительности в единую систему и на основе этого объединения приблизиться к осмыслению окружающего нас мира, его пониманию.

Вместе с тем познавательная функция философского знания не исчерпывается исследованием категориальной структуры научного мышления, принципов теоретической деятельности, философия строит собственные содержательные теории, в которых отражаются всеобщие связи и отношения действительности.

Философская теория. Философия как теоретическое знание образует определенную систему, и поэтому проблема специфики философского знания может быть трансформирована в вопрос о специфике философской теории. Имеет ли философская теория право на существование и, если имеет, в чем ее характерные особенности?

Гегель справедливо писал, что философия есть общая наука и поэтому к ней нужно подходить как к научной

системе. Правда, научность философии обладает рядом характерных черт, что связано не только с чрезвычайной абстрактностью философских построений (математические теории, вероятно, не менее абстрактны), но прежде всего с предпосылками, целями философской теории, ее предметом и методом.

Для философского мышления в отличие от конкретно-научного характерна *специфическая установка*. Сами по себе структурные элементы науки, в том числе ее фундаментальные законы и принципы, являющиеся для философского способа рассмотрения лишь исходным материалом, на основе которого создается философская теория. Этот материал не включается в философскую теорию непосредственно, но подлежит соответствующей теоретической переработке. Все дело в том, что в рамках философской теории мы имеем дело с высказываниями о природе *всей* доступной нам реальности. В содержании этих высказываний находит отражение самые общие свойства действительности, наиболее общие закономерности природы, общества и мышления. И этот интегративный характер философской теории определяет не только абстрактность философского знания, но и его конкретность. Естественно, что эта конкретность специфична — она характеризует наиболее общие свойства известной нам реальности. Научное и философское знание в сущности дополняют друг друга: в них проявляется диалектика общего и особенного, абстрактного и конкретного.

В марксистской литературе⁴ специфика философской теории обычно усматривается в том, что она через систему своих категорий отражает тотальную структуру бытия, универсальные характеристики мира как целого, что отличительной особенностью философского знания является его всеобщность. Полагается, что универсальный характер философской теории требует применения в философском мышлении наряду с общенаучными методами специфических философских средств исследования. Такова, например, точка зрения И. Грушовски [233], видящего в философии универсальную науку, которая в отличие от конкретных наук исследует не региональные сфе-

⁴ В данном случае мы не рассматриваем тех дискуссий о предмете марксистско-ленинской философии, которые имели место в советской литературе в 30—40-е годы. Эти дискуссии подробно освещены в работах [46; 47; 71; 118; 134].

ры бытия, а его универсальную структуру, реальность как целое. Н. Ирибиджаков также считает, что философия «как наука о внешнем мире имеет своим предметом всю природную и социальную действительность. Ее задача заключается в том, чтобы понять мир как целое, его природу, его наиболее общие и основные свойства, отношения и законы его развития, а вместе с тем и определить место и отношения человека к миру» [42, с. 29].

Однако подобная трактовка специфики философского знания не является удовлетворительной. В ее рамках совершенно не дифференцируются и практически отождествляются два совершенно различных смысла термина «целостность»: вполне правомерное стремление философии к целостному познанию и целостной интерпретации действительности и познание мира как целого, мира в целом. Понятно, что это совершенно различные вещи. Тенденция к целостному познанию, к синтезу, отчетливо проявляющаяся уже в научном познании, еще более характерна для философского знания, ибо оно предстает как знание наиболее общих свойств и закономерных связей реальности. Это, естественно, требует от философии целостного подхода к действительности. Однако из того факта, что философское познание имеет дело с достаточно общими закономерностями бытия и мышления, со всеобщими законами развития мира, было бы неправомерно делать вывод о том, что философия познает мир в целом. Ориентация философии на познание мира в целом является по существу своеобразным пережитком платоновско-аристотелевского телеологического подхода к миру, рудиментом античного мышления, для которого Вселенная была замкнутым конечным космосом.

Специфика философского знания объясняется иногда природой основного вопроса философии. Достоинства такого подхода усматривают в том, что он не позволяет ни одной из наук, сколь бы общими ни были ее принципы, объявлять себя философией. «Марксистская философия,— читаем мы в работе «Современная буржуазная философия»,— не есть ни «натурфилософия» в прежнем смысле слова, ни сжатая сумма всех специальных наук (в этом случае философия оказалась бы излишней), ни «чистый» метод (методология, логика) познания в обобщении от теории бытия (такого «чистого» метода не существует и существовать не может). Марксистско-ленинская

философия есть одновременно и наиболее общая и специфическая наука, основным вопросом которой является вопрос об отношении бытия и сознания. Основной вопрос философии и есть носитель специфичности философии как науки, качественно отличающейся от других наук» [112, с. 362].

Действительно, роль основного вопроса философии велика, особенно при осмыслении природы философского знания. Однако сам по себе основной вопрос не является самоцелью для философского знания. «Заблуждение, в которое впадают некоторые авторы,— справедливо пишет Л. Ф. Ильичев,— связано главным образом с непониманием научно-философского значения понятия мира как целого, с попытками свести предмет философии к одному лишь основному философскому вопросу, короче говоря, с недооценкой мировоззренческого характера и значения марксистско-ленинской философии. Между тем правильное понимание методологических проблем науки может быть достигнуто лишь при учете мировоззренческого содержания диалектического и исторического материализма» [41, с. 76]. Решение основного вопроса философии дает надежный критерий разграничения научной и ненаучной, истинной и ложной философии. Его материалистическое решение — необходимая предпосылка научности философии, необходимое условие правильного решения многих других содержательных философских проблем. Таким образом, то или иное решение основного вопроса философии является показателем того, как (т. е. научно или ненаучно) решаются философские проблемы, которые, собственно, и обуславливают специфику философского знания.

Наконец, особенность философии иногда видят в том, что философия — это не только и не столько знание, сколько форма общественного сознания, направленная на выработку «целостного взгляда на мир и на место в нем человека и исследующая вытекающие отсюда познавательное, ценностное, этическое и эстетическое отношения человека к миру» [134, т. 5, с. 332]. Философия в этом случае понимается не как абстрактная наука, а как форма общественного сознания. При таком истолковании философии ее объектом являются «типы ориентации и осознания» человеком своего места в действительности, а целью — раскрытие этих типов ориентации. Иными сло-

вами, философией, будучи формой общественного сознания, интерпретируется как мировоззрение, выражающее цели человека, его отношение к реальности. Поэтому отличительная особенность философского знания усматривается в его мировоззренческом характере, при этом подразумевается, что философия не должна абсолютизировать научное познание и рассматривать его в качестве своего единственного эталона и источника, поскольку подобная односторонняя ориентация на науку чревата пороками спциентизма. «Эмпирическим базисом» философии при таком подходе являются не только научные знания, но прежде всего «совокупный опыт духовного развития человека». «Не наблюдения и не эксперименты философов, а теории научного познания, результаты художественного освоения действительности и т. п. выступают исходным пунктом философского анализа» [58, с. 129]. Философия при этом справедливо рассматривается как необходимая функция культуры, как форма ее самосознания.

На первый взгляд, перед нами три совершенно различных подхода к природе философского знания. В действительности же различия между ними не так уж принципиальны, поскольку в каждом, отдельно взятом подходе молчаливо предполагаются и те моменты, на которых концентрируется основное внимание в других подходах. Так, первая и последние точки зрения подчеркивают синтетический, целостный характер философского знания. Правда, в последнем случае эта целостность связывается с необходимостью определить место человека в мире, а сама философия рассматривается как одна из функций культуры. Однако и первая точка зрения не отрицает целостности общественно-практической деятельности человека, которая как раз и является предпосылкой целостности культуры и ее функций. В свою очередь все три точки зрения исходят из материалистического решения основного вопроса философии, однако в первом и последнем случае внимание сосредоточивается не на самой предпосылке философской теории (материалистическое решение основного вопроса философии подразумевается), а на содержательных аспектах философского знания. Кроме того, никто из авторов рассмотренных точек зрения не отрицает мировоззренческого характера философского знания. Учитывая все это, можно сказать, что в

каждом из перечисленных подходов выделяются некоторые реальные особенности философского знания, соответственно: его синтетичность, стремление к целостной интерпретации реальности; необходимость решения основного вопроса философии; мировоззренческий характер философского знания.

Специфика философской теории обусловлена как местом философии в системе человеческой культуры, так и предметом философии — поисками самых общих законов развития объективной и субъективной реальности. Поэтому философия опирается не только на научное знание, но и на совокупный опыт развития человечества; исходного материала одной или даже группы фундаментальных наук для философских обобщений, для построения философской теории явно недостаточно. Деятельность по созданию такой теории должна оцениваться с учетом общенаучных и общеприродных, а не только научных критериев, о чем нередко забывают те, кто смело берется за создание подлинно «научной философии».

Всякая попытка основать философскую теорию на материале одной науки неизбежно оборачивается крайней односторонностью, узостью и по существу приводит к эрзацфилософии. Для последней характерно полное пребрежение своеобразием философской теории, совершенно неправомерное и некритическое возведение частнонаучных принципов (сколько бы общими они ни были) в ранг философских. Примером могут служить те спекуляции на материалах кибернетики, которые были широко распространены в 50—60-е годы. «Я полагаю, — писал К. Штейнбух, — что в будущем кибернетика станет универсальной наукой» [154, с. 396]. Однако ни одна из наук, в том числе и философия, не может претендовать на статус универсальной науки, так как такая наука в принципе невозможна. Тем более на роль будущей универсальной науки не может претендовать кибернетика, изучающая достаточно ограниченный по сравнению с философией круг закономерностей.

Подобные претензии на создание интегративной философии характерны и для некоторых представителей общей теории систем, склонных видеть в этой теории не только научную дисциплину, но и философскую теорию, и даже своеобразное философское мировоззрение. Достаточно скромно эта тенденция проявлялась у Л. фон Бер-

таланфи, который в противовес механистическим концепциям стремился придать своему органицизму общеполософский и общемировоззренческий характер. Более резко она выражена в работах Э. Ласло и А. Раппопорта. По мнению Э. Ласло «философия систем» дает возможность создать «интегральную философию», строящуюся на основе научного знания и имеющую свой метаязык — язык философского интегрального мышления [272]. А. Раппопорт же, опираясь на «своеобразную онтологию» системного метода, совершенно необоснованно заявлял, что и «общая теория систем — это мировоззрение или методология, а не теория в том смысле, который прилагается этому термину в науке» [43, с. 83]. При этом А. Раппопорта совершенно не смущает даже то, что на одной и той же странице он высказывает противоречащие друг другу утверждения: если общая теория систем не является «теорией», то вообще нет оснований претендовать на разработку «теоретико-системного мировоззрения».

Общая теория систем представляет собой, по словам того же Л. фон Берталанфи, логико-математическую область исследования, задачей которого является формулирование и выведение общих принципов, применяемых к «системам вообще» [110]. Поэтому сам по себе системный подход, конечно же, не может служить ни «философией систем», ни тем более «системной философией». Он представляет собой внутринаучную рефлексию над наукой, в основе которой лежит идея целостности. Эта рефлексия столь же мало имеет прав на статус философской теории, как и кибернетика. Однако системный подход — это одна из областей исследования, на которую, безусловно, должна опираться философия.

Некритическое возведение принципов одной из наук (чаще всего науки лидирующей) в ранг универсальных философских принципов и методов свидетельствует о пренебрежении к диалектике познавательного процесса. Научность философии заключается не в абсолютизации частно-научных идей и принципов, а в раскрытии реальных характеристик своего собственного объекта исследования; предпосылкой научности философии является диалектико-материалистическое решение основного вопроса философии, освоение и дальнейшее развитие материалистической диалектики. Лишь в случае выполнения этих задач

философия не будет довольствоваться «научнообразностью» своих построений, а будет действительно научной теорией.

Здесь кстати отметить, что идеалистические системы философии в действительности суть не что иное, как научнообразные построения, выдаваемые за научную философию. Некоторые из идеалистов открыто признавали это. Так, П. Юшкевич писал, что философия не научна, но «научнообразна»: философия в отличие от науки использует «понятия-образы», «понятия-эмоции». Поэтому «философские системы истинны не по отношению к миру, а по отношению к известным типам реакции на вселенную» [156, с. 17—18].

Особенности философской теории проявляются и в ее отношении к своей собственной истории. В отличие от науки философия постоянно возвращается к, казалось бы, давно уже решенным проблемам. В связи с этим философам очень важно знать не только современное состояние проблем, но и их историю. История философии не есть нечто внешнее по отношению к философии: знание истории философии органически входит в состав философского знания. Философия постоянно опирается на собственные исходные предпосылки и в зависимости от новой ситуации в науке или общественной жизни вновь ставит на повестку дня свои традиционные проблемы — переформулирует их или же по-новому решает. Необходимость постоянного возвращения философии к собственным предпосылкам не должна, однако, расцениваться как отсутствие подлинного прогресса в философии, и тем более невольнично сводить философию к одной лишь ее истории, как это делает, например, Х.-Г. Гадамер, утверждающий, что «к элементарному опыту философствования принадлежит тот факт, что классики философской мысли... выдвигали претензии на истину, которую современное сознание не может ни отклонить, ни превзойти... При анализе текстов великих мыслителей познается истина, которая не может быть достигнута другим путем, если даже это противоречит тому масштабу исследования и прогресса, которым наука сама себя измеряет» [202, с. XIV].

Философские проблемы, конечно, весьма своеобразны. «Своеобразие философской проблематики... — как отмечает Т. И. Ойзерман, — проявляется прежде всего в неограниченности объема философских категорий, качественно от-

личающихся от понятий, сознательно создаваемых учеными путем обобщения эмпирических данных. Эта особенность философских категорий, истолкованная Кантом как свидетельство их априорности, показывает, что предметом философского исследования является специфический оптимум (природа, общество, человек, познание, нравственность и т. д.). Именно изучение таких неограниченных, бесконечно многообразных по своему содержанию комплексов явлений делает необходимым применение философских категорий как особого рода понятий, определение которых во всяком случае непосредственно не основывается на обобщении эмпирических данных, имеющих в распоряжении ученого» [93, с. 353]. Вместе с тем философские проблемы, подобно проблемам науки, всегда содержательны. Было бы ошибочным поэтому сводить философскую постановку вопроса к простому вопрошанию и видеть в подобном вопрошании специфику философского подхода. А ведь именно так и поступают некоторые буржуазные философы. Например, для И. Флея философствовать — это прежде всего иметь дело с уникальным философским вопросом: «Почему спрашивают «Почему?»?» [193, с. 207]. По мысли М. Дейяна, философствование характеризуется радикальностью вопросов, ибо оно есть «вопрошающее вопрошание, вопрошание по поводу самой истины» [179, с. 475]. Согласно П. Рикёру [322], задача философа заключается в открытии нового способа вопрошания. Однако вопрос в философии имеет ценность постольку, поскольку с ним связаны реальные теоретико-познавательные или мировоззренческие проблемы. Бессодержательные же вопросы свидетельствуют вовсе не о философичности мышления, а о его наивности или чаще всего о манерном глубокомыслии, не имеющем ничего общего с философией как теоретическим знанием.

Несмотря на то, что хотя особенности философского знания оказывают значительное влияние на характер философской теории, тем не менее последняя должна удовлетворять всем критериям научности, предъявляемым к общетеоретическим построениям, а именно требованиям системности, методичности, динамичности и проверяемости [55; 103].

Философские методы и аргументация. Своеобразие философских проблем состоит в том, что при их решении

наряду с применением общенаучных методов используются и собственно философские методы исследования.

В современной буржуазной философии существуют две крайние точки зрения на метод философии: с одной стороны, специфика философии объясняется использованием чисто философских методов мышления (феноменология, экзистенциализм, иррационалистическая философия в целом); с другой стороны, сциентистски ориентированные философы полагают, что философия не может пользоваться никакими другими методами исследования, кроме логических и частично-научных. Промежуточное положение занимают те, кто видит в философии своеобразную «мудрость», использующую весь арсенал аналитических методов исследования. В конечном же счете все буржуазные философы прямо или косвенно отрицают право на существование философии как теории.

Различные разновидности иррационализма объявляют единственным философским методом интуицию, которая является для них не только основным источником философского знания, но и гарантией автономии и своеобразия философии по отношению к науке. Еще А. Бергсон видел в философствовании «простой акт», а именно интуитивное прозрение, благодаря которому только и возможно собственно философское знание. Философам необходимо «опуститься во внутрь самих себя», «повернуть в обратную сторону обычное направление мысли» [128, с. 36]; лишь в этом случае философия «становится дополнением науки в области не только умозрения, но и практики» [128, с. 28]. В противоположность науке, расчленяющей и тем самым убивающей исследуемую реальность, философская интуиция дает нам подлинное знание.

В отличие от А. Бергсона, достаточно наивно объявлявшего интуицию основным методом всякого творческого мышления, современный иррационализм пытается подкрепить подобные утверждения различного рода «теоретическими» доказательствами и даже разработать, как это имеет место в феноменологии и экзистенциализме, своеобразную технику интуитивного мышления. «*Интуиция*, — по справедливому замечанию В. Крафта, — *является сегодня познавательной основой всех философий, которые отрицают научные способы познания или хотят основать философию на чистом мышлении*» [269, с. 61].

Интуитивный метод характерен как для экзистенциализма, так и для герменевтики, которая в интерпретации Х.-Г. Гадамера и П. Рикёра претендует на статус универсальной методологии. При подобном подходе философия становится не чем иным, как искусством интерпретации окружающего нас мира. Некоторые философы и естествоиспытатели, в частности Д. Кампер, видят в герменевтике метод научного мышления и даже «метатеорию понимания» [262, с. 47]. В отличие от гипотетико-дедуктивного метода, характерного прежде всего для естественных наук, герменевтические методы являются якобы специфическим методом гуманитарных наук или наук о духе. «Научный метод,— пишет Г. Фрей,— крайне сложное образование, в которое входят как логико-дедуктивные, так и герменевтические элементы» [195, с. 27]. И, поскольку философия не имеет собственного метода исследования, она, подобно наукам о духе, должна использовать герменевтический метод — метод выявления смысла продуктов человеческой деятельности. Не познание закономерностей мира и тем более его преобразование, а субъективное истолкование мира, опирающееся на так называемую «герменевтическую логику» и не имеющее под собой никакой объективной основы,— такова в конечном счете цель всякой философии с точки зрения герменевтики.

Было бы неверным вообще отрицать роль истолкования в науке и философии, так как всякое научное познание включает в себя и значительный элемент интерпретации. Герменевтический принцип, согласно которому частное может быть понято лишь при учете того, как оно определяется целым, выражает в сущности одно из элементарных требований диалектической методологии. Интерпретация, направленная на выявление смыслового контекста исследуемой проблемы, ценна не сама по себе, как это пытаются представить философы-герменевтики, а в той степени, в какой она помогает более глубокому познанию и преобразованию действительности. Всякая интерпретация как в науке, так и в философии должна основываться поэтому на теории и оцениваться по критериям научной истинности. Лишь в этом случае она не будет чисто субъективным измышлением.

Неопозитивизм, отрицая возможность объективного познания, ориентирует философию на исследование языка,

считая, что для этого ей вполне достаточно использования аналитических методов. Неопозитивистское отношение к философскому методу хорошо выразил уже упомянутый В. Крафт, заявив, что вообще «не существует никаких специфически философских способов познания» [269, с. 65]. Цель философии, ее назначение — не познание действительности, но разработка логико-методологических проблем естественнонаучного знания (что практически превращает философию в специальную, техническую дисциплину) или же анализ языковых трудностей, возникающих в ходе научного и повседневного обсуждения тех или иных проблем. Философия тем самым становится видом лингвистического исследования. Центральные проблемы философии, по мнению Дж. Пасмора, группируются вокруг анализа критического обсуждения. «Особенность философии состоит в том, что она есть критическое обсуждение критического обсуждения» [296, с. 221].

Трактовка философии логическим позитивизмом неоднократно подвергалась критике в нашей литературе. Основной порок этой точки зрения состоит в том, что она по сути дела устраняет философию как таковую. Но столь же ошибочно видеть в философии своеобразную «мудрость» (источники и критерии «мудрости», как правило, обходятся молчанием или же усматриваются в повседневном, обыденном опыте), а в философе — мудреца, склонного к постоянному вопрошанию и к аналитической деятельности, цель которой — уличить своих противников в различного рода лингвистических ошибках. Так, Р. Тэйлор считает, что вообще не существует никакого философского знания, так как то, что обычно расценивается как философское знание, на самом деле является либо знанием значений обыденных слов, либо искусственностью в определениях, т. е. умением оперировать логическими приемами мышления. Правда, философ может обладать знаниями из истории философии, но это знание является вовсе не философским, а историческим. Поэтому так называемое философское знание должно уступить место «философской мудрости», цель которой — не стремление к мнимому знанию, а овладение философским анализом, выработка остроты ума и мастерства опровержения ошибочных мнений [355, с. 618]. Ф. Вейсман, вслед за Л. Вит-

тенштейном, утверждает, что философ должен стремиться не к новым знаниям — это функция ученого, а к достижению своеобразного прозрения, пронизательности, нового «видения мира», которое позволит избежать всяких неясностей и всяких проблем [363, с. 31—33]. По сравнению с древнегреческими софистами современные «мудрецы»-аналитики, без сомнения, гораздо более искусны в средствах опровержения аргументов своих оппонентов — ведь в их распоряжении весь арсенал современных аналитических методов.

Некоторые буржуазные исследователи видят специфику философии в особенностях философского доказательства, аргументации [261; 298; 299; 317]. Ш. Пёрельман, например, защищает тезис о том, что природа философского доказательства является риторической» [299, с. 237]; такое доказательство не научно, так как оно не демонстративно, не принудительно, как в науке, а аргументативно и в той или иной мере основано на убеждении. Апелляция к общим принципам, общим понятиям и банальностям допускает возможность великого множества интерпретаций и дефиниций. Этим, полагает Пёрельман, философское доказательство радикально отличается от дедуктивных или индуктивных выводов [299, с. 245]. И в этом же заключено отличие философии от религии, науки и искусства.

В противоположность современной буржуазной философии, абсолютизирующей методы естественных или общественных наук либо пытающейся разработать «чисто философский» метод мышления, марксистско-ленинская философия практически использует все существующие общенаучные средства и методы теоретического мышления, за исключением экспериментальных методов. Но она может исходить из результатов научных экспериментов; кроме того, философу не возбраняется опираться на прямое наблюдение, на свой жизненный опыт. В философском мышлении широко используются дедукция и индукция, метод генетического анализа (историческое и логическое), системно-структурные и синтетическо-конструктивные методы, моделирование, аналитический, логический и критический методы, метод интерпретации и различного рода дескриптивные (описательные) методы (метод описательного обобщения, «образной рационализации», по словам А. Н. Уайтхеда). Для философии,

(и для большинства общественных наук) характерен метод восхождения от абстрактного к конкретному как способ обоснования теоретического знания; его классическое применение мы находим в работах К. Маркса. Кроме того, в философии широко применяются гипотетико-дедуктивный метод, метод философских гипотез. Последний использовал в своих исследованиях В. И. Ленин. Например, опираясь на данные естествознания, он писал, что «в фундаменте самого здания материи можно лишь предполагать существование способности, сходной с ощущением» [2, т. 18, с. 40]. Как во всякой научной деятельности, в философии используются, разумеется, интуиция и творческое воображение, являющиеся необходимыми, но отнюдь не решающими средствами познания.

Но в наибольшей степени современному научному и философскому мышлению свойственна диалектика, являющаяся, по словам Ф. Энгельса, «единственно правильной формой развития мысли» [1, т. 13, с. 497]. Диалектика как всеобщий метод познания и преобразования действительности действует не помимо или наряду с другими научными методами, но посредством этих методов. Диалектический метод — это та общая методология теоретического мышления, которая позволяет ему в зависимости от проблематики и целей комплексно применять в научном или философском исследовании те или иные научные методы, избегая при этом их абсолютизации. Диалектико-материалистическая методология с ее конкретностью и гибкостью — необходимая предпосылка культуры теоретического мышления, его интегрирующее начало.

Современная буржуазная философия в целом критически относится к материалистической диалектике. Как правило, буржуазные философы абсолютизируют отдельные научные методы, противопоставляя их другим, столь же односторонне понятным. Чаще всего это приводит к тому, что какой-то один из научных методов объявляется «истинно философским» методом, новой парадигмой мышления. Так, по сути дела и возникли различные течения в современной буржуазной философии: герменевтика, феноменология, структурализм, аналитическая философия и др. Некоторые философы, неудовлетворенные подобной односторонностью, пошли по пути эклектического сочетания различных философских методов и методик, принялись отстаивать равноправие их всех. Вместе с тем среди

буржуазных философов в последнее время стало модным говорить о диалектике, под которой они понимают, конечно, не методы научно-теоретического рассуждения, но принципы субъективистски истолкованного мышления, искусство оперирования словами, своего рода словесную искусственность. Диалектика становится символом критической активности субъекта, некоторого постоянного беспокойства мысли, ее негативного отношения к реальности, что в особенности характерно для представителей Франкфуртской школы.

Каковы критерии истинности философской теории? В естествознании, как известно, критерием истинности является опыт, эксперимент. Иногда здесь в качестве дополнительных критериев (скажем, для выбора между эквивалентными теориями) используются так называемые внешнеэмпирические критерии. Некоторые из научных критериев (особенно внешнеэмпирические) характерны и для философского знания. В конечном счете критерием истинности любого теоретического построения является общественно-историческая практика. Однако специфика философии проявляется и здесь. Она выражается в том, что абстрактность философских положений не позволяет проверить истинность философской теории путем ее непосредственного сопоставления с сиюминутной практикой, но лишь путем выявления соответствия или несоответствия ее принципам основным тенденциям развития общественно-исторической практики. Философская теория истинна, если она отражает коренные интересы прогрессивных классов, передовую социальную практику, служит эффективным методом познания и революционного преобразования действительности.

Если в целом охарактеризовать теоретико-познавательную функцию философии, то можно выделить в ней два основных момента: во-первых, философия изучает категориальную структуру мышления, принципы и методы теоретического исследования; во-вторых, будучи сама специфическим видом теоретико-познавательной деятельности, она строит предельно общие теории, в которых отражаются всеобщие связи и отношения реальности, фундаментальные характеристики действительности. «Философия по отношению к конкретным наукам — естественным и общественным, — указывает П. Н. Федосеев, — выполняет интегративную, синтезирующую функцию, является ме-

тодологическим центром связи и взаимовлияния различных научных дисциплин. Философия марксизма-ленинизма — диалектический материализм — связывает все отрасли знания...» [124, с. 5].

2. Философия как мировоззрение

«Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»

К. Маркс

Исчерпывается ли значение философии ее теоретико-познавательными функциями? Сциентизм, обедняющий познавательные функции философии в результате сведения их к исследованию научного языка, склонен отвечать на этот вопрос утвердительно. Между тем, помимо познавательных, философия призвана выполнять и другие, не менее фундаментальные функции, а именно идеологически-мировоззренческие. Причем последние являются не внешними по отношению к теоретическому — научному и философскому — знанию, но навязаны ему извне, как это пытаются доказать некоторые буржуазные философы. Напротив, уже на достаточно высокой ступени научной абстракции внутри самого теоретического знания неизбежно возникают мировоззренческие проблемы, как это, например, происходило при осмыслении гелиоцентрической системы Н. Коперника, теории относительности А. Эйнштейна, не говоря уже о современной научной картине мира, самым непосредственным образом влияющей на формирование мировоззрения. Внутренняя тенденция науки и особенно философии к синтезу знания, к целостности миропонимания закономерно порождает мировоззренческие проблемы.

Деятельность и мировоззрение. Научный опыт не исчерпывает всего содержания общественно-исторической деятельности человека, на которую опирается философия. Научный опыт является составной частью общественно-исторической практики. Познавательный процесс как один из аспектов человеческой жизнедеятельности органически включается в материально-преобразующую деятельность человека. Поэтому при анализе философии как формы духовной деятельности целесообразно исхо-

дить из совокупности реальной жизнедеятельности общественно-исторического человека, ибо человек — это не абстрактно познающий субъект, но чувственно-практическое, общественно-деятельное существо. Жизнедеятельность человека, его предметно-практическая деятельность есть определенное единство предметно-чувственных и духовных форм освоения и преобразования действительности. «Практика», — подчеркивал В. И. Ленин, — *выше (теоретического) познания*, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» [2, т. 29, с. 195]. Практика является фундаментом познавательной деятельности человека, ибо, как писал Ф. Энгельс, «существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивается соответственно тому, как человек научался изменять природу» [1, т. 20, с. 545]. Эти высказывания классиков марксизма-ленинизма имеют непосредственное отношение к анализу нашей проблемы.

Практическое обоснование философского (и научного) знания требует от философии не только теоретического синтеза абстрактных форм отражения мира (что обусловлено материальным единством природы), но также и целостного подхода к самой практической деятельности человека. Мировоззрение выступает не только как результат человеческого познания, но и вытекает из потребностей практической деятельности человека, ибо эта деятельность нуждается в определенном осмыслении, в определенной интерпретации, которая как раз и осуществляется в мировоззренческих системах.

Целостность философского подхода к анализу действительности, интерес ко всеобщим законам природы, общества и мышления, с одной стороны, и необходимость осмысления целостности самой человеческой жизнедеятельности — с другой, ставят перед философией ряд проблем, связанных с выяснением места человека в мире, с исследованием типов и форм его отношения к окружающей действительности. Это как раз и есть основные мировоззренческие проблемы, которые могут быть решены только в том случае, если учитываются как законы объективной действительности, так и общественная природа, возможности, цели и стремления человека. Последние на-

лагают определенный отпечаток на структуру общественно-исторической практики, ибо практическая деятельность человека неразрывно связана с ценностями и целями человека. «Человек», — писал К. Маркс, — не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинить свою волю. И это подчинение не есть единичный акт... необходима целесообразная воля...» [1, т. 23, с. 189].

Философия как предельно общая теория реальности и как теоретическая мировоззренческая система ориентирует человека на определенные ценности. Аксиологическая ориентация философского знания обусловлена необходимостью осознания фундаментальных связей человека с миром, целей его преобразующей деятельности. Мировоззренческая функция философии, — справедливо отмечает Б. В. Богданов, — порождает дополнительный критерий отбора и оценки материала — ценностный критерий... Ценностный критерий связан с человеческой направленностью философии, с тем, что проблема отношения человека к миру выступает одной из центральных философских проблем» [70, с. 96]. Ни мир, ни человек в отдельности, а человек общественный, взаимодействующий с миром, — таков, с этой точки зрения, подлинный предмет философии.

Мировоззрение — это не только определенная система знаний, но и убеждения, цели и принципы действия социальных классов и их партий. Мировоззренческое отношение к миру имеет свою специфику, заключающуюся в том, что в мировоззрении неразрывно слиты познавательные и ценностные, объективные и субъективные моменты: научное знание о мире и о самом человеке синтезировано здесь с внутренними убеждениями, ценностями человека. «Философское мировоззрение», — отмечает Т. И. Ойзерман, — имеет... как бы два отправных пункта: с одной стороны, мир как все то, что существует вне и независимо от человека, а с другой стороны, самого человека... Из этого отношения человека к миру и формируется та коренная особенность философского мировоззрения, которую можно определить как биполярность. Речь идет не только об объективном, но также и о субъективном отношении...» [93, с. 179—180].

Итак, мировоззрение — это определенный способ понимания, оценки и интерпретации как окружающего мира, так и самого человека — осознание цели и смысла его жизнедеятельности, целостное видение реальности, определение роли и места человека в мире. Роль философии в формировании мировоззрения исключительно велика, так как именно она позволяет осознать ту градацию ценностей, которая образует «ядро» мировоззрения. Если в своей научно-познавательной функции философия является самосознанием теоретической деятельности, то в своей мировоззренческой функции она представляет собой форму самосознания, способ самоопределения человека в мире.

Свою мировоззренческую функцию философия может успешно выполнять, лишь постоянно опираясь на добытые человечеством знания, в которых осмысливается общественно-историческая практика. При анализе специфики философского знания было бы ошибочным игнорировать и особенности повседневного опыта, так как в определенном смысле повседневный опыт является не только дотеоретическим, но и внетеоретическим опытом, существующим наряду с теоретической деятельностью⁵.

Подобно тому как теоретико-познавательные функции философии извращаются сциентизмом, так и повседневный жизненный опыт превращается антисциентистскими направлениями в современной зарубежной философии — феноменологией, экзистенциализмом, неотоцизмом и антропологически ориентированными учениями. Для феноменологов подлинным источником философских проблем является так называемый «жизненный мир», сфера непосредственных очевидностей, из анализа которых якобы должна исходить философия. Экзистенциализм в соответствии со своей субъективно-идеалистической позицией сводит этот опыт к иррациональным формам жизни

недеятельности изолированного индивида. Антропологические направления философии считают себя, как правило, опытными. Они полагают, что философия в отличие от науки, опирающейся на эксперимент, должна исходить прежде всего из внеаучного опыта — опыта повседневной жизни, опыта межличностных отношений индивидов.

В неотомистском понимании философии также подчеркивается значение повседневного опыта. В частности, неотомист М. Адлер в работе «Условия философии» [157] объясняет широко распространенное мнение о несостоятельности философии тем, что она якобы избрала ложный путь: подобно науке, она стремится к познанию сущностей (эпистем) вместо того, чтобы опираться на знание повседневного опыта (доксу), благодаря которому она способна сохранить свой эмпирический источник. Если наука базируется на исследовании, то философия есть неисследовательская эмпирическая область знания, опирающаяся на повседневный опыт. Этим М. Адлер стремится объяснить значительную роль здравого смысла в философии. Нельзя не согласиться поэтому с мнением Т. И. Ойзермана о том, что «неотомистское понимание своеобразия философских проблем увековечивает противопоставление философии науке под флагом обеспечения ее автономности» [92, с. 120].

Для буржуазных концепций природы философии характерно не только отмечавшееся выше противопоставление превратно трактуемых познавательных и мировоззренческих функций философии. Более того, эти концепции считают ошибочным решать мировоззренческие проблемы, опираясь на научное знание. Мировоззрение объявляется сферой внутреннего (в лучшем случае повседневного) опыта человека, ничего общего не имеющего с объективным знанием. Таким образом, современная буржуазная философия в принципе отрицает возможность объективного мировоззрения.

Место философии в структуре мировоззрения. Внутренних самих мировоззренческих образований можно выделить несколько слоев, этажей, каждый из которых имеет определенную специфику. Более высокие уровни мировоззренческих обобщений открывают более широкие возможности для целостного подхода к действительности и выполняют своего рода регулятивные функции по отношению к нижним уровням. Место, которое занимает фило-

⁵ «Первые философские проблемы, — отмечает Т. И. Ойзерман, — исторически возникают из двух явно противоположных друг другу источников: повседневного, то есть приобретаемого без специальных познавательных усилий, опыта и эволюционизирующего (в известной мере под влиянием этого опыта) мифологического и религиозного мировоззрения... Если частные науки в ходе своего развития все более удаляются от непосредственного (повседневного) опыта, то философия всегда тесно связана с ним, а значит и с теми вопросами, которые им порождаются» [92, с. 116—117].



Схема 3

софское знание в структуре мировоззренческих образований, указывает Схема 3.

На основе общественно-практической деятельности, повседневного опыта человека вырабатываются ценностные ориентации самого различного уровня общности. Философия опирается не только на опыт социальной жизни, но и на эти частные системы ценностей.

В мировоззрении можно выделить познавательную, эмоциональную и деятельную стороны. Познавательная сторона — основа мировоззрения; помимо знаний индивидуального опыта, она включает в себя и научные знания. Знание — исходный момент формирования убеждений. Эмоциональная сторона проявляется в убежденности человека в истинности его мировоззренческих принципов. Мировоззрение отличается от простой совокупности знаний тем, что знания превращаются в элементы мировоззрения тогда, когда они опосредованы внутренней работой мысли и в результате этого становятся внутренними убеждениями человека, основой всего образа его жизни.

Убеждения — это своеобразный синтез познавательных и эмоционально-волевых компонентов. Лишь посредством убеждения знания могут оказывать активное воздействие на внутреннюю позицию индивида. Знания и принципы, ставшие убеждениями, играют роль внутренней установки в практической и теоретической деятельности человека. Мировоззрение включает в себя не только знания о внешнем мире, об обществе, но и знания о самом человеке, что предполагает осознание и субъективных, личностных отношений к действительности. Таким образом, мировоззрение — это определенный способ жизнепонимания и жизнедеятельности человека. «Все мировоззренческие вопросы, ответ на которые определяет то, как человеку жить и в чем искать смысл своей жизни, при всем их неисчерпаемом разнообразии и богатстве, — писал С. Л. Рубинштейн, — сходятся в конечном счете в одной точке, в одном вопросе — о природе человека (что есть человек) и его месте в мире» [106, с. 382]. Деятельная сторона — форма проявления мировоззрения и одновременно способ духовно-практического освоения человеком мира. Поэтому мировоззрение — это не просто миропонимание, но и специфическая форма миропреобразования.

Мировоззренческие образования имеют сложную структуру. Обычно различают типы и формы мировоззрения. Можно выделить следующие типы мировоззрения: 1) донаучное, элементарное житейское мировоззрение, представляющее собой способ ориентации человека в повседневной деятельности, отношение человека к своему непосредственному окружению. Донаучное мировоззрение формируется на основе устных традиций и связано, как правило, со стихийной материалистической установкой, так называемым здравым смыслом. Естественно, что этот тип мировоззрения содержит значительное количество предрассудков; 2) различного рода ненаучные мировоззрения — для них также характерна опора на повседневную деятельность человека, однако обосновывающей инстанцией выступают религия или же принципы идеалистической философии; 3) научное мировоззрение — высший тип мировоззрения, в котором научные знания синтезированы с мировоззренческими установками человека. Научное мировоззрение обосновано научно-теоретически.

Если тип мировоззрения обусловлен его истинностью или неистинностью, то форма мировоззрения определяется той или иной установкой сознания, которая задает способ нашего мировосприятия и миропонимания, определяет возможности нашего видения мира. Эта установка может быть моральной, эстетической, религиозной, философской и др. Например, в нравственном сознании, отмечает О. Г. Дробницкий, «можно обнаружить ряд универсальных, общечеловеческих проблем: о месте человека в мире, смысле истории, конечных целях общества. Мораль — не только способ жизневосприятия и каждодневной практической ориентации человека в наличной ситуации, но и особая форма мировоззрения... Здесь мы имеем перед собой массовую форму миропонимания в целом» [37, с. 27]. Соответственно для эстетического мирозерцания характерно то, что отношение человека к миру рассматривается по эстетическим критериям и т. д.

Особую проблему представляет собой отношение мировоззрения и идеологии. Эта проблема может служить предметом специального исследования⁶, но здесь хотелось бы отметить, что между мировоззрением и идеологией существуют как общие моменты, так и значительные различия. Идеология, как известно, выражает коренные интересы, цели и программу действия общественных классов. Буржуазные, а вслед за ними и ревизионистские философы, отрицая возможность научной идеологии, обычно рассматривают идеологию как ложное, иллюзорное сознание. Для марксистско-ленинской философии идеология — закономерный и необходимый продукт развития общества, выражающий классовые противоречия. Понятие «научная идеология» сформулировал В. И. Ленин, который подчеркивал, что надо «всегда пропагандировать, охранять от искажений и развивать дальше пролетарскую идеологию — учение научного социализма, т. е. марксизм» [2, т. 6, с. 269].

Марксистско-ленинская идеология научна и партийна, в ней объективно отражены и теоретически осмыслены коренные интересы пролетариата и прогрессивных классов. «Материализм, — указывал В. И. Ленин, — включает в себя... партийность, обаявая при всякой оценке собы-

тия прямо и открыто становится на точку зрения определенной группы» [2, т. 1, с. 419]. Различия между идеологией и мировоззрением обусловлены тем, что они выполняют разные функции в общественном сознании. Идеология «фиксирует теоретическое состояние определенной сферы общественного сознания (в отличие от эмоционального ее состояния) и коррелируется, как правило, с понятием общественной психологии... Всякая идеология включает в себя определенное мировоззрение, базируется на нем, но не может быть сведена к нему полностью, так как содержит в себе массу таких положений, понятий, оценок, которые не имеют мировоззренческого характера...» [146, с. 20—21]. «...Специфика философии состоит в том, — пишут в связи с этим А. С. Богомолов, Ю. К. Мельвил и И. С. Нарский, — что она занимает центральное место в ряду других идеологических образований, являясь мировоззренческой и методологической основой экономической и политической, юридической и религиозной идеологии... Особенностью философии является и то, что ее главным предметом до сих пор остаются основные вопросы бытия и познания, отношения между человеческим субъектом и объективным миром, несводимые непосредственно к классовым интересам философа, потребностям и целям его класса» [48, с. 121].

Мировоззрение в явной или неявной форме стремится быть обоснованным. Функции обоснования берут на себя чаще всего философия или религия, что как раз и определяет важность философского и религиозного типов мировоззрения в общей структуре мировоззренческих образований.

Философское мировоззрение. Мировоззрение, как уже отмечалось, связано с решением коренных проблем взаимоотношения человека с миром. Каждый тип мировоззрения и каждая его форма по-своему решают эти проблемы, что обусловлено возможностями и средствами, которыми они располагают. Для всех типов и форм мировоззрения, кроме философского, характерно то, что они не выходят за пределы своих собственных предпосылок, не дают обоснования их правомерности. Это обоснование связано, как правило, с философским мышлением, оно есть философское обоснование, так как лишь философская рефлексия позволяет в полной мере осознать и обосновать основные проблемы взаимоотношений человека с

⁶ Она обсуждается, например, в работе Т. И. Ойзермана «Проблемы историко-философской науки» [93, с. 310—323].

миром. Предельность абстракций и универсальность постановки мировоззренческих проблем — не единственная особенность философского знания. Другое существенное отличие философского подхода к мировоззренческим проблемам заключается в том, что философия теоретически обсуждает свои проблемы, в том числе и мировоззренческие.

Философия рождается и развивается вместе с возникновением теоретической деятельности. Именно теоретический характер осмысления общественной практики позволяет философии выделить (абстрагировать) наиболее фундаментальные отношения человека к миру, выработать и обосновать те принципы и идеалы, которые ориентируют его в мире. В научном мировоззрении действительность выступает не только в качестве познаваемой, но и определенным образом интерпретированной, осмысленной через систему человеческих целей и ценностей, которые в свою очередь опосредованы социальной структурой общества, типом его культуры. Философское мировоззрение наиболее синтетично, ибо оно опирается на совокупный опыт человечества, обобщает и синтезирует различные типы отношения человека к миру. Универсализм философского мировоззрения — это не абстрактный универсализм математики, но содержательный синтез многообразных форм отражения человеческого отношения к миру.

Философия является формой самосознания человеческой деятельности вообще. Она выполняет функции теории самих мировоззренческих образований, так как именно на основе своего теоретического отношения к действительности она исследует те типы жизнедеятельности человека, те формы его мировосприятия, которые лежат в основе мировоззрения.

Теоретический характер философии сам по себе еще не гарантирует истинности мировоззрения: чтобы мировоззрение было истинным, философская теория должна быть научной, т. е. материалистической. Ненаучность мировоззрения — неизбежный результат идеалистических позиций. В этом случае мировоззрение трактуется как априорная система ценностей (например, в неокантианстве) или же как выражение субъективных установок человека. Субъективизация мировоззрения связана, как правило, с переоценкой роли носителя мировоззрения: личность рассматривается не только в качестве субъекта,

но прежде всего в качестве основного источника формальных и содержательных компонентов мировоззрения. Именно такую субъективистскую трактовку мировоззрения можно найти у В. Дильтея, полагавшего, что философия должна искать внутреннюю связь своих понятий «не в мире, а в человеке» [128, с. 123]. Характер мировоззрения определяется у Дильтея структурой душевной жизни человека. В структуре мировоззрения проявляется теологическая связь душевной жизни: мировоззрения «представляют собой правильные системы, в которых проявляется строение нашей душевной жизни» [128, с. 133]. Дильтей пытается, таким образом, объяснить закономерности развития мировоззрения посредством особенностей индивидуальной психической жизни.

Вслед за Дильтеем современные буржуазные философы видят в мировоззрении чаще всего проявление субъективной жизненной установки; при этом субъективистски-иррационалистически истолкованное мировоззрение противопоставляется голому объективизму науки. Так, Г. Майер, исследовавший понятие мировоззрения в буржуазной философии XIX—XX вв., приходит к выводу, что подавляющее большинство философов убеждены, что «мировоззрение в собственном смысле коренится в иррациональной сфере...» [290, с. 6]. «В способе, — считает Ф. Аустеда, — каким личность занимает некоторую установку и оценивает, выражаются ее душевно-духовные особенности. Как различные люди, так различны и их мировоззрения. И так как мировоззрение покоится на субъективно-личностной установке и выражает ее, то нельзя принудить кого-либо к принятию определенного мировоззрения. Поэтому идеалы «недоказуемы»...» [164, с. 256]. Субъективистская и иррационалистическая трактовки мировоззрения особенно характерны для философии существования, в которой мировоззрение полностью сводится к «субъективному проекту» (Ж.-П. Сартр), к «философской вере», с помощью которой человек якобы способен обрести истинный способ своего существования (религиозный экзистенциализм).

Субъективно-идеалистическая установка вообще не может быть подлинным основанием мировоззрения. Субъективизм неизбежно приводит к религиозному обоснованию мировоззрения, так как последней подлинной основой субъективных решений, целью философского мышле-

ния в конечном счете объявляет веру. Поэтому совершенно не случайно, что, признавая некоторые формальные различия между философским и религиозным мировоззрениями (философское — более универсально и общезначимо, чем религиозное), В. Дильтей все-таки приходит к выводу, что «структуры философского и религиозного мировоззрения совпадают в общих чертах» [183, с. 389].

При этом в принципе не важно, объявляются ли наука и мировоззрение, знание и вера совершенно различными и независимыми сферами, что стремились доказать неопозитивизм, или же знание непосредственно подчиняется вере, что происходит в различного рода религиозных философиях. Итог один и тот же: истоки мировоззрения усматриваются в религиозной вере, а вся сфера мировоззренческих проблем отдается на откуп религии. Наиболее откровенно такой подход выражен в работе русского религиозного мыслителя В. И. Несмелова «Вера и знание»: «Живое мировоззрение каждого человека, на какой бы ступени умственного развития он ни стоял, всегда и неизменно складывается из элементов трех различных порядков: из эмпирических познаний вещей и явлений мира, из философских определений конечной идеи мира и из религиозных созерцаний законченной картины мира» [86, с. 3]. И он следующим образом уточняет важность этих элементов: «В действительности нет и не может быть ни чисто научного, ни научно-философского мировоззрения, а есть и вечно будет только религиозное созерцание и религиозно-философское понимание мира» [86, с. 10—11]. Но эта точка зрения типична вообще для современной буржуазной философии. Ее придерживаются по существу и те мыслители, которые в целом достаточно нейтрально относятся к религии. Например, Э. Гуссерль писал: «Итак, мировоззрение есть в сущности индивидуальный продукт, один из видов личностной религиозной веры, отличающийся от традиционной религии откровения тем, что первая не претендует на безусловно обязательную для всех людей истину. Как невозможно научная истина об абсолютном, так невозможно доказать и общеобязательность мировоззренческой истины» [242, с. 509].

Философия как научное мировоззрение. В научной философии не может быть внутренне неразрешимого противоречия между ее теоретико-познавательной и мировоззренческой функциями. Не противоречие между

этими двумя функциями и не их нейтральность по отношению друг к другу, но признание и раскрытие их внутренней диалектической связи, взаимообусловленности — вот необходимая предпосылка понимания специфики философского знания. Мировоззренческая функция философии является логическим завершением ее научно-теоретической функции. Так, уже научная картина мира выполняет определенные мировоззренческие функции. Это тем более относится к философской теории, к ее категориальному аппарату, фиксирующему те фундаментальные связи и отношения действительности, которые необходимо учитывать человеку в своей теоретической и практической деятельности. Мировоззренческие функции философской теории позволяют ей быть методологией научного познания и революционного преобразования действительности. В свою очередь, обращаясь к непосредственному анализу мировоззренческих проблем, к анализу ценностного отношения человека к миру, философия (если она, конечно, желает сохранить свою теоретичность, а оставаясь философией, она обязана это делать) не имеет права игнорировать научные знания. Мировоззрение должно базироваться не на иллюзиях о действительности, сколь бы утешительными они ни были, а на тех реальных ее свойствах, которые в концентрированном виде зафиксированы в научном и философском знании. Мировоззрение, справедливо отмечал М. Планк, «совершенно повисает в воздухе и легко может быть разрушено, если оно не основано на твердой почве действительности...» [95, с. 194]. Такой твердой почвой может быть лишь научное знание. Поэтому истинность мировоззрения обусловлена в конечном счете истинностью лежащего в его основании знания.

Взаимоотношение теоретико-познавательных и мировоззренческих функций философского знания можно наглядно представить с помощью Схемы 4.

На всех уровнях можно констатировать внутреннюю взаимосвязь основных философских функций (на схеме она изображена в виде стрелок). На эту связь указывает, в частности, картина мира, которая занимает как бы промежуточное положение не только между наукой и философией, но и между мировоззренческими и теоретическими системами. Философию поэтому можно определить не только как науку о наиболее общих законах природы,



Схема 4

общества и мышления, но и как теорию наиболее общих (фундаментальных) принципов человеческой деятельности, систему основных мировоззренческих ценностей.

Марксистско-ленинская философия основывается на системе научных знаний, которые служат теоретической основой мировоззрения. Поэтому диалектический и исторический материализм есть научно-философское мировоззрение; в нем органически синтезированы научно-теоретические и мировоззренческие функции философии. Марксистская философия в высшей степени научна и вместе с тем она есть творческое, революционное учение,

четко ориентирующее прогрессивные классы на революционное преобразование действительности. Для научного мировоззрения характерно органическое сочетание партийности, единства теории и практики, создание исторической миссии пролетариата и его авангарда — Коммунистической партии. Научность и партийность коммунистического мировоззрения являются проявлением реального гуманизма. Лишь при таком подходе понятие гуманизма не будет утрачивать своего конкретно-исторического и классового характера. Последовательный материализм, т. е. научную философию К. Маркс называл материализмом, «совпадающим с гуманизмом» [1, т. 2, с. 139].

Только в том случае, если подходить к философии как к научному мировоззрению, открывается возможность осознать и раскрыть подлинную природу философского знания. Философское знание представляет собой научно-теоретическое и одновременно мировоззренческое знание. Специфика философского знания обусловлена тем местом, которое занимает философия в структуре человеческого знания и деятельности, и теми функциями, которые выполняет философская теория.

Философское исследование предполагает специфически философскую установку, т. е. такую позицию, которая на основе того или иного решения основного вопроса философии способна обеспечить целостность подхода к анализу действительности и позволяет «тематизировать» весь общечеловеческий опыт, в том числе опыт самого человеческого существования. Именно благодаря такой синтетической точке зрения философия несет в себе знание о тех способах, какими человек познает, преобразует действительность, осознает свое место в мире.

Свои познавательные функции философия способна выполнять, лишь будучи особой теорией, особой наукой, являющейся общей теорией реальности, системой общих закономерностей мира и одновременно методологией научного мышления и общественно-практической деятельности.

Философское знание связано с выработкой научно обоснованного миропонимания, ибо в философии осознается и обосновывается целенаправленное преобразование общественной жизни. Философия — это и знание о наиболее общих свойствах и отношениях самой действительности (т. е. знание всеобщее), и вместе с тем знание о раз-

личных типах отношения человека к миру (т. е. знание мировоззренческое). Таким образом, философское знание характеризуется комплексностью и синтетичностью; философская теория является мировоззренческой теоретической системой.

Философия выступает формой самосознания теоретической и материально-практической деятельности человека. Она не просто одна из составных частей культуры, но и форма самосознания целостности самой культуры. В этом смысле философское знание есть итог размышлений над судьбами человека, над историей его материальной и духовной культуры.

Философскому знанию, следовательно, свойственна предельная обобщенность как на уровне предпосылок философской теории, так и на уровне мировоззренческих принципов. Эта обобщенность ни в коем случае не означает формальности и бессодержательности философского знания. Напротив, метасоретический характер философского знания свидетельствует о специфической конкретности этого знания, выражающегося в том, что оно есть знание о наиболее общих характеристиках действительности и жизнедеятельности человека. В связи с этим из философских положений нельзя дедуцировать никакого эмпирического содержания, а следовательно, неправомерны любые натурфилософские и метафизические попытки подменить конкретное решение тех или иных научных проблем их «философским» решением, т. е. философской спекуляцией.

«Диалектико-материалистическая философия, — отмечает С. П. Трапезников, — наиболее полно выявляет свою силу и величие, когда ее основные функции — мировоззренческую и методологическую берут не порознь, а в неразрывном единстве, когда исследователи опираются на взаимосвязь всех сторон и составных частей марксистско-ленинской философии» [119, с. 19]. Марксистско-ленинская философия — это цельное, синтетическое научное мировоззрение. Возрастание роли диалектического материализма как общей методологии теоретической и общественно-практической деятельности, постоянное обогащение его содержания все новыми данными общественно-исторической практики и научного познания, несомненно, способствует еще большей плодотворности его теоретико-познавательной и мировоззренческой функций.

Неспособность современной западной философии дать научное решение проблемы специфики философского знания вполне объяснима. Буржуазные философы не в состоянии преодолеть кризис философии, выявить «истинную» природу философии потому, что они ищут причины этого кризиса в сфере самого философского мышления. А между тем глубокий идейно-теоретический кризис буржуазной философии есть одно из проявлений кризисного состояния самого буржуазного общества и его культуры. Вместе с тем явно ненаучные способы решения проблемы природы философии являются свидетельством и того недialeктического, абстрактно-метафизического подхода к пониманию задач и функций философии, который характерен как для основных направлений современной буржуазной философии, так и для новейших течений ее развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения, т. 1—2; 7; 12—13; 19—23; 26.
2. Ленин В. И. Полное собрание сочинений, т. 6; 18; 24; 23; 25—26; 28—29; 45.
3. Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976.
4. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1961.
5. Августин Блаженный. Исповедь.— Творения, ч. 1. Киев, 1902.
6. Айер А. Философия и наука.— Вопросы философии, 1962, № 1.
7. Антология мировой философии в четырех томах. М., 1969—1972.
8. Аристотель. Метафизика. М.— Л., 1934.
9. Асмус В. Ф. История античной философии. М., 1965.
10. Бегашвили А. Ф. Неопозитивизм и экзистенциализм. Тбилиси, 1975.
11. Берсон А. Введение в метафизику.— Собр. соч., т. 5. СПб., 1914.
12. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.
13. Бернал Д. Наука в истории общества. М., 1956.
14. Богомолов А. С. Немецкая философия после 1865 года. М., 1969.
15. Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XIX века. М., 1973.
16. Богомолов А. С. Философия, основанная на научном знании, или лингвистическая метафизика.— Философские науки, 1973, № 2.
17. Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. М., 1974.
18. Богомолов А. С., Мельвил Ю. К., Нарский И. С. О некоторых особенностях современной буржуазной философии.— Вопросы философии, 1967, № 9.
19. Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1963.
20. Борн М. Эйнштейновская теория относительности. М., 1964.
21. Борн М. Моя жизнь и взгляды. М., 1973.
22. Бочоршвили А. Т. Проблема интуиции в феноменологии Эдмунда Гуссерля.— Вопросы философии, 1971, № 5.
23. Брутян Г. А. К вопросу о природе философского знания.— Философские науки, 1976, № 5.
24. Бурбаки Н. Очерки истории математики. М., 1963.
25. Быковский Б. Э. Распредмечивание философии.— Вопросы философии, 1956, № 2.
26. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
27. Вернадский В. И. Принцип симметрии в науке и философии. Из рукописного наследия В. И. Вернадского.— Вопросы философии, 1966, № 12.
28. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1956.
29. Вундт В. Введение в философию. СПб., 1903.
30. Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры. (Критика философии Мартина Хайдеггера). М., 1963.
31. Гегель Г. В. Ф. Сочинения, в четырнадцать томах. М., 1929—1959.
32. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет, в двух томах. М., 1970—1971.
33. Герцен А. Н. Избранные философские произведения в двух томах. М., 1946.
34. Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. М., 1973.
35. Гуссерль Э. Философия как строгая наука.— Логос, ч. 2. М., 1911.
36. Древнекитайская философия. Собрание текстов, в двух томах. М., 1972—1973.
37. Дробницкий О. Г. Природа морального сознания.— «Вопросы философии», 1968, № 2.
38. Дробницкий О. Г., Кузьмина Т. А. Критика современных буржуазных этических концепций. М., 1967.
39. Заиченко Г. А. К вопросу о критике современного английского позитивизма. Харьков, 1971.
40. Зелены И. Марксистский и феноменологический взгляд на так называемый кризис науки.— Вопросы философии, 1973, № 1.
41. Ильичев Л. Ф. Философия и научный прогресс. М., 1977.
42. Ирибаджак Н. Философия и антифилософия.— Вопросы философии, 1973, № 7.
43. Исследования по общей теории систем. Сборник переводов. М., 1969.
44. Историческая психология и возникновение философии. Беседа с Ж.-П. Вернапом.— Вопросы философии, 1969, № 9.

45. История биологии с древнейших времен до начала XX века. М., 1972.
46. История марксистской диалектики. Ленинский этап. М., 1973.
47. История философии в пяти томах. М., 1957—1965.
48. Кант И. Сочинения в шести томах. М., 1963—1966.
49. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию. М., 1971.
50. Карпушин В. А. Концепция индивидуализма в современной буржуазной философии и социологии. М., 1968.
51. Кедров В. М. Философия как общая наука.— Вопросы философии, 1962, №№ 5—6.
52. Кедровский О. И. Взаимосвязь философии и математики в процессе исторического развития. От Фалеса до эпохи Возрождения. Киев, 1973.
53. Кедровский О. И. Взаимосвязь философии и математики в процессе исторического развития. От эпохи Возрождения до начала XX в. Киев, 1974.
54. Киссель М. А. Судьба старой дилеммы. (Рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века.) М., 1974.
55. Клаус Г. Мышление научное и ненаучное.— Философские науки, 1971, № 4.
56. Козлова М. С. Философия и язык. (Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX века.) М., 1972.
57. Копнин П. В. Логические основы науки. Киев, 1968.
58. Копнин П. В. О природе и особенностях философского знания.— Вопросы философии, 1969, № 4.
59. Копнин П. В. Диалектика, логика, наука. М., 1973.
60. Константинов Ф. В. Марксистско-ленинская философия и современность. М., 1974.
61. Конт О. Курс положительной философии, т. 1. СПб., 1903.
62. Концепция науки в буржуазной философии и социологии. Вторая половина XIX—XX в. М., 1973.
63. Корелин М. С. Падение античного миросозерцания. (Культурный кризис в Римской империи.) СПб., 1901.
64. Кузьмина Т. А. Проблема соотношения философии и бытового сознания в истории философии.— Вопросы философии, 1976, № 10.
65. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.
66. Лакатос И. Доказательства и опровержения. Как доказываются теоремы. М., 1967.
67. Лаппин Н. И. Философия изобретения и изобретения в философии, в двух томах. Пг., 1924.
68. Лекторский В. А. О взаимоотношении философии и науки в свете научно-технической революции.— Философские науки, 1973, № 2.
69. Лекторский В. А., Огурцов А. П., Швырев В. С., Юдин Э. Г. Философия.— Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970.
70. Ленинизм и современные проблемы истории философии. М., 1970.
71. Ленинский этап в развитии философии марксизма. М., 1972.
72. Логика научного исследования. М., 1965.
73. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927.
74. Лосев А. Ф. История античной эстетики, в четырех томах. М., 1963—1975.
75. Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия. (Опыт эпистемологического сопоставления.)— Вопросы философии, 1970, № 12; 1971, № 4.
76. Марксистско-ленинская философия как методология общественных и естественных наук. М., 1972.
77. Мельвилл Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм. У истоков американской философии XX века. М., 1968.
78. Мельвилл Ю. К. Основные течения современной буржуазной философии. Выпуск второй. Неотомизм. Феноменология. М., 1969.
79. Методологические проблемы взаимосвязи и взаимодействия наук. Л., 1970.
80. Михайлова Э. Н., Чанышев А. П. Ионийская философия. М., 1966.
81. Мостепаненко М. В. Философия и методы научного познания. Л., 1972.
82. Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
83. Мулуд Н. Современный структурализм. Размышления о методе и философии точных наук. М., 1973.
84. Нарский И. С. Критика концепции науки в буржуазной философии. (Философия и наука.) М., 1969.
85. Наука и нравственность. М., 1971.
86. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913.
87. Ницше Ф. Полное собрание сочинений в двенадцати томах. М., 1912.
88. Новик И. В. Вопросы стиля мышления в естествознании. М., 1975.
89. Одус С. Ф. «Оптимистическая» реформация экзистенциализма.— Вопросы философии, 1972, № 5.

90. *Одуде С. Ф.* Тропами Заратустры. (Влияние нищезнания на немецкую буржуазную философию.) М., 1971.
91. *Ойзерман Т. И.* К критике хайдеггеровской концепции философии.— Вопросы философии, 1969, № 4.
92. *Ойзерман Т. И.* К вопросу об истоках и специфике философских проблем.— Вопросы философии, 1969, № 6.
93. *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1971.
94. *Павлов Т.* Диалектико-материалистическая философия и частные науки.— Избранные философские произведения, т. 1. М., 1961.
95. *Планк М.* Единство физической картины мира. М., 1966.
96. *Плеханов Г. В.* Литературное наследие Г. В. Плеханова. М., 1939.
97. *Попович М. В.* О философском анализе языка науки. Киев, 1966.
98. О предмете философии. Тбилиси, 1972.
99. Проблема человека в современной философии. М., 1969.
100. Проблемы философии и методологии современного естествознания. М., 1973.
101. *Радаев Э. Л., Дебольский Н. Г.* Философия.— Энциклопедический словарь, т. XXXV. СПб., 1902.
102. *Ракитов А. И.* Анатомия научного знания. М., 1969.
103. *Ракитов А. И.* Философские проблемы науки. Системный подход. М., 1977.
104. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
105. *Риль А.* Введение в современную философию. СПб., 1904.
106. *Рубинштейн С. Л.* Философия и психология.— В кн.: Проблемы общей психологии. М., 1973.
107. *Сагаховский В. Н.* О предмете и функциях философского знания.— В кн.: Марксистско-ленинская философия и современный общественный прогресс. М., 1969.
108. *Сачков Ю. В.* Эволюция стиля мышления в естествознании.— Вопросы философии, 1968, № 4.
109. Синтез современного научного знания. М., 1973.
110. Системные исследования. Ежегодник. М., 1969—1976.
111. *Скворцов Л. В.* Обретает ли метафизика «второе дыхание»? Критический анализ методологии буржуазной историко-философской мысли XIX—XX вв. М., 1966.
112. Современная буржуазная философия. М., 1972.
113. Современная буржуазная философия и религия. М., 1977.
114. Современная философия и социология в ФРГ. (Некоторые направления и проблемы.) М., 1971.
115. Современный экзистенциализм. Критические очерки. М., 1966.
116. *Соловьев Э. Ю.* Экзистенциализм и научное познание. М., 1966.
117. *Тауризиан Г. М.* Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977.
118. Теоретическое наследие В. И. Ленина и современная философская наука. М., 1974.
119. *Трапезников С. П.* Марксистско-ленинская философская наука и современность.— Вопросы философии, 1973, № 8.
120. Упанишады. М., 1967.
121. *Федосеев П. Н.* Коммунизм и философия. М., 1971.
122. *Федосеев П. Н.* Марксизм XX века. Маркс, Энгельс, Ленин и современность. М., 1972.
123. *Федосеев П. Н.* Итоги XV Всемирного философского конгресса.— Вопросы философии, 1973, № 12.
124. *Федосеев П. Н.* Диалектика современной эпохи. М., 1975.
125. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения в двух томах. М., 1955.
126. *Фейербах Л.* История философии в трех томах. М., 1967.
127. Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. М., 1972.
128. Философия и ее проблемы.— Новые идеи в философии, сб. 1. СПб., 1912.
129. Философия и наука. М., 1973.
130. Философия Канта и современность. М., 1974.
131. Философия марксизма и экзистенциализм. М., 1974.
132. Философия марксизма и современная научно-техническая революция. XV Всемирный философский конгресс. М., 1977.
133. Философия. Методология. Наука. М., 1972.
134. Философская энциклопедия, в пяти томах. М., 1960—1970.
135. Философские основания естественных наук. М., 1976.
136. *Фиссер К.* История новой философии, в восьми томах. М., 1901—1910.
137. *Франк С. Л.* Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922.
138. *Франк Ф.* Философия науки. Связь между наукой и философией. М., 1960.
139. *Хайзе В.* В плену иллюзий. Критика буржуазной философии в Германии. М., 1968.
140. *Хайдеггер М.* Что такое философия? М., 1957.
141. *Хилл Дж.* Современные теории познания. М., 1965.
142. *Холтон Дж.* Эйнштейн и «решающий» эксперимент.— Успехи физических наук, 1971, т. 104, вып. 2.

143. Чанышев А. Н. Проблема происхождения философии.— Философские науки, 1965, № 4.
144. Чанышев А. Н. Эгейская философия. М., 1970.
145. Человек — наука — техника. (Опыт марксистского анализа научно-технической революции.) М., 1973.
146. Черноволентко В. Ф. Мировоззрение и научное познание. Киев, 1970.
147. Шевырев В. С. Неопозитивизм и проблема эмпирического обоснования науки. М., 1966.
148. Шевырев В. С. Анализ научного познания в современной «философии науки». — Вопросы философии, 1971, № 2.
149. Шевырев В. С., Юдин Э. Г. — Мировоззренческая оценка науки: критика буржуазной концепции сциентизма и антисциентизма. М., 1973.
150. Шеллинг Ф. В. Н. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.
151. Шестов Л. И. Кьеркегор и экзистенциальная философия. Париж, 1939.
152. Шопенгауэр А. О философии и методе ее.— В кн.: Новые афоризмы. Харьков, 1898.
153. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. СПб., 1880.
154. Штейнбуз К. Автомат и человек. Кибернетические факты и гипотезы. М., 1967.
155. Эйнштейн А. Собрание научных трудов, в четырех томах. М., 1965—1967.
156. Юшкевич П. С. О сущности философии. (К психологии философского мирозерцания.) Одесса, 1921.
157. Adler M. J. The conditions of philosophy: its checkered past, its present disorder and its future promise. N. Y., 1965.
158. Adorno Th. Wozu noch Philosophie? — In: Neuen kritische Modelle». Frankfurt am Main, 1963.
159. Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 2—9 Sept. 1968, Bd. I — VI. Wien, 1968—1971.
160. Albert H. Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1969.
161. Analecta Husserliana. The yearbook of phenomenological research. Ed. by A.-T. Tymieniecka. Vol. 1—5. Dordrecht, 1971—1976.
162. Die Antworten der Philosophen heute. Hrsg. von W. Hochkeppel. München, 1967.
163. Apel K.-O. Transformation der Philosophen. Frankfurt am Main, Bd. 1, 2. 1973.
164. Austeda F. Wörterbuch der Philosophie. Berlin — München, 196.
165. Austeda F. Aximatische Philosophie. Ein Beitrag zur Selbstkritik der Philosophie, B., 1962.
166. Austeda F. Moderne Philosophie. Probleme, Positionen, Profile. Freiburg, 1972.
167. Biemel W. Die entscheidende Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie.— «Zeitschrift für philosophische Forschung», Meisenheim am Glan, 1959, Bd. XIII, H. 2.
168. Böhme G. Der pädagogische Beruf der Philosophie. München — Basel, 1968.
169. Bollnow O. F. Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Stuttgart, 1955.
170. Bollnow O. F. Philosophie der Erkenntnis. Stuttgart, 1970.
171. Brand G. Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori. Berlin, 1971.
172. Brugger W. Methode der Metaphysik und der Einzelwissenschaften.— «Theologie und Philosophie», Frankfurt am Main, 1968, N 1.
173. Carnap R. Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache.— «Erkenntnis», Leipzig, 1931—32, Bd. 2, H. 2.
174. Carnap R. Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismustreit. Frankfurt am Main, 1966.
175. Cassirer E. Philosophie und exakte Wissenschaft. Eingeleitet und erläutert von W. Krampf. Frankfurt am Main, 1969.
176. Coreth E., Muck O., Schasching J. Aufgaben der Philosophie. Innsbruck, 1958.
177. Coreth E. Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag. Freiburg, etc., 1969.
178. Coreth E. Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck, etc., 1973.
179. Dayan M. Le philosophe contre les sages.— «Revue de métaphysique et de morales», P., 1968, N 3—4.
180. Dempf A. Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriss. Wien, 1947.
181. Dialogues in phenomenology. Ed. by D. Inde and R. M. Zaner. The Hague, 1975.
182. Diemer A. Grundriß der Philosophie. Bd. 1. Allgemeiner Teil. Masenheim am Glan, 1962.
183. Dilthey W. Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.— Gesammelte Schriften, bd. 8. Leipzig — Berlin, 1931.
184. Dondeynea A. Qu'est-ce que la philosophie? — «Sapientia», Buenos Aires, 1971, N 100—102.
185. Ducasse C. J. Philosophy as a science. N. Y., 1941.
186. Edmund Husserl (1859—1959). Den Haag, 1959.
187. Ehrlich W. System der Philosophie. Tübingen, 1966.

188. *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriff. Bd. 1—3. Berlin, 1929—1931.
189. *Fahrenbach H.* Heidegger und das Problem einer «philosophischen» Anthropologie.— In: «Durchblicke. Martin Heidegger zum 80 geburstag». Frankfurt am Main, 1970.
190. *Feuer L.* The bearing of psychoanalysis upon philosophy.— «Philosophy and phenomenological research», Buffalo, 1959, vol. 19.
191. *Fink E.* Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik.— «Kant-Studien», Hamburg — Berlin, 1933.
192. *Fink E.* Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl.— «Revue internationale de philosophie», 1939. Bruxelles, Bd. 1, H. 2.
193. *Flay I. C.* What ist philosophy?— «Personalist», Los Angeles, 1966, vol. 47, N 2.
194. *Føllesdal D.* An introduction to phenomenology for analytic philosophers.— In: «Contemporary philosophy in Scandinavia», L., 1972.
195. *Frey G.* Hermeneutische und hypothetisch-deduktive Methode.— «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie». Wiesbaden, 1970, Bd 1, H. 1.
196. *Frey G.* Philosophie und Wissenschaft. Eine Methodenlehre. Stuttgart, etc., 1970.
197. *Freytag-Löringhoff B., von.* Werbung für Philosophie. Meisenheim am Glan, 1973.
198. *Funke G.* Phänomenologie — Metaphysik oder Methode? Bonn, 1966.
199. The future of metaphysics. Ed. by R. E. Wood. Chicago, 1970.
200. The future of philosophical theology. Philadelphia, 1971.
201. *Gabriel L.* Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen. Wien, Freiburg, Basel, 1965.
202. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen, 1960.
203. *Gadamer H.-G.* Kleine Schriften. Bd. 3. Idee und Sprache: Platons, Husserl, Heidegger. Tübingen, 1972.
204. *Gadamer H.-G.* Philosophie oder Wissenschaftstheorie? — In: «Interdisziplinäre Arbeit und Wissenschaftstheorie». Basel — Stuttgart, 1974.
205. *Gauss H.* Opuscula philosophica. Aus der Werkstatt des Philosophen. (Schriften aus dem Nachlass). Hrsg. von A. Hebeisen. Bern, 1972.
206. *Geldsetzer L.* Metaphilosophie als Metaphysik. Zur Hermeneutik

- der Bestimmung der Philosophie.— «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie», Wiesbaden, 1974, Bd. 5, H. 2.
207. Grenzen der Erkenntnis. Freiburg im Breisgau, 1969.
208. Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzeln in der Metaphysik. Hrsg. von P. Weingartner. Salzburg — München, 1967.
209. Grundprobleme der grossen Philosophen. Hrsg. von I. Spek. Bd. 1, 2. Göttingen, 1972—1973.
210. *Gurvitch G.* Reflexions sur les rapports entre philosophie et sociologie.— «Cahiers internationale de sociologie». — P., 1957, N 22.
211. *Haas W.* Ostliches und westliches Denken. Eine Kulturmorphologie. Hamburg, 1967.
212. *Häberlin P.* Philosophia perennis. Eine Zusammenfassung. Berlin — Göttingen — Heidelberg, 1952.
213. *Habermas J.* Wozu noch Philosophie? — In: «Philosophisch-politische Profile». Frankfurt am Main, 1971.
214. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Halle, 1927.
215. *Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit. Brief über den Humanismus. Bern, 1947.
216. *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main, 1951.
217. *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt am Main, 1952.
218. *Heidegger M.* Der Satz von Grund. Pfullingen, 1957.
219. *Heidegger M.* Nietzsche. Bd. 1, 2. Pfullingen, 1961.
220. *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie. Frankfurt am Main, 1970.
221. *Heidegger M.* Perspektiven zur Deutung seines Werks. Hrsg. von O. Oeggeler. 2. Aufl. Köln — Berlin, 1970.
222. *Heinemann Fr.* Jenseits des Existenzialismus. Studien zum Gestaltwandel der gegenwärtigen Philosophie. Stuttgart, 1957.
223. *Heinemann Fr.* Die Philosophie im XX. Jahrhundert. Stuttgart, 1963.
224. *Hengstenberg H.-E.* Was ist Existenzialontologie? — «Zeitschrift für philosophische Forschung», Meisenheim am Glan, 1972, Bd 26, H. 2.
225. Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Ein Forschungsgespräch. Salzburg — München, 1971.
226. Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze. Hrsg. von R. Bubner e. a. Bd. 1—2. Tübingen, 1970.
227. Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beitr. von K.-O. Apel, C. V. Bormann, R. Bubner e. a. Frankfurt am Main, 1971.
228. *Hertel W.* Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich. Meisenheim am Glan, 1971.

229. *Hessen J.* Die Philosophie des 20. Jahrhunderts. Rottenburg, 1951.
230. *Hildebrand D. von.* Was ist Philosophie? — Gesammelte Werke, Bd 1, Regensburg e. a., 1976.
231. *Hoche H.-U.* Handlung, Bewußtsein und Leib. Vorstudien zu einer rein noematischen Phänomenologie. Freiburg — München, 1973.
232. *Horkheimer M.* Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie. Ausgewählte Essays. Frankfurt am Main, 1974.
233. *Hrusovsky I.* Probleme der Philosophie. Bratislava, 1970.
234. *Husserl Ed.* Logische Untersuchungen. Bd. 1—3. Halle a. S., 1928.
235. *Husserl Ed.* Die Idee der Phänomenologie. Husserliana, Bd. II. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag, 19.
236. *Husserl Ed.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. — Husserliana, Bd. 3—4. Hrsg. von W. Biemel and M. Biemel. Den Haag, 1950—1952.
237. *Husserl Ed.* Erste Philosophie (1923/1924). — Husserliana, Bd. 7—8. Hrsg. R. Boehm. Den Haag, 1956.
238. *Husserl Ed.* Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. — Husserliana, Bd. 9. Hrsg. W. Biemel. Den Haag, 1962.
239. *Husserl Ed.* Die Pariser Vorträge. Cartesianische Meditationen. (Eine Einleitung in die Phänomenologie). — Husserliana, Bd. 1. Hrsg. St. Strasser. Den Haag, 1950.
240. *Husserl Ed.* Formale und transzendente Logik. (Versuch einer Kritik der logischen Vernunft). Halle a. S., 1929.
241. *Husserl Ed.* Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. L. Landgrebe. Hamburg, 1954.
242. *Husserl Ed.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie. — Husserliana, Bd. 6. Hrsg. W. Biemel. Den Haag, 1954.
243. *Husserl Ed.* Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. 1905—1935. — Husserliana, Bd. 13—15. Hrsg. J. Kern. Den Haag, 1973.
244. *Husserl* (Selbstdarstellung). — In: «Philosophen-Lexikon». Hrsg. W. Ziegenfuß. Berlin, 1949.
245. *Husserl et la pensée moderne.* Den Haag, 1959.
246. *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. Berlin etc., 1960.
247. *Jaspers K.* Philosophie. Bd. 1—3. Berlin, 1956.
248. *Jaspers K.* Vernunft und Existenz. München, 1960.
249. *Jaspers K.* Existenzphilosophie. Berlin, 1956.
250. *Jaspers K.* Philosophische Logik. Bd. 1. Von der Wahrheit. München, 1958.
251. *Jaspers K.* Der philosophische Glaube. München, 1962.
252. *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München — Zürich, 1949.
253. *Jaspers K.* Einführung in die Philosophie. Tübingen, 1959.
254. *Jaspers K.* Rechenschaft und Ausblick. (Reden und Aufsätze). München, 1951.
255. *Jaspers K.* Philosophische Autobiographie. — In: «Karl Jaspers». Stuttgart, 1957.
256. *Jaspers K.* Die großen Philosophen. Bd. 1. München, 1957.
257. *Jaspers K.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962.
258. *Jaspers K.* Provokationen. Gespräche und Interview. München, 1969.
259. *Jaspers K.* Chiffren der Transzendenz. München, 1970.
260. *Jaspers K.* Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. München — Zürich, 1976.
261. *Johnstone H. W.* Philosophy and argument. Pennsylvania, 1959.
262. *Kamper D.* Hermeneutik — Theorie einer Praxis. — «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie». Wiesbaden, 1974, Bd 5, H. 1.
263. *Kanz H.* Der Sinn heutigen Philosophierens. Düsseldorf, 1967.
264. *Karl Jaspers.* Hrsg. von Schilpp. Stuttgart, 1957.
265. *Karl Jaspers in der Diskussion.* Hrsg. H. Saner. München, 1973.
266. *Keyserling G. H.* Philosophie als Kunst, Darmstadt, 1920.
267. *Kierkegaard A.* Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zur den «Philosophischen Brocken», Teil 1, 2. Düsseldorf — Köln, 1967.
268. *Kraft V.* Der Wiener Kreis. Wien, 1950.
269. *Kraft V.* Einführung in die Philosophie. Wien — New York, 1967.
270. *Kramer H.* Ursachen der Meinungsverschiedenheit in der Philosophie. Berlin, 1967.
271. *Landgrebe L.* Philosophie der Gegenwart. Bonn, 1952.
272. *Lasslo E.* Systems philosophy: a symposium. — «Metaphilosophy». Oxford, 1972, vol. 3, N 2.
273. *Lauth R.* Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie. München — Salzburg, 1967.
274. *Leinfelner W.* Struktur und Aufbau wissenschaftlichen Theorien. Wien — Würzburg, 1965.
275. *Lenk H.* Philosophie in technologischen Zeitalter. Stuttgart u. a., 1971.
276. *Lenk H.* Pragmatische Philosophie. Hamburg, 1975.
277. *Lessing Th.* Philosophie als Tat. Göttingen, 1914.
278. *Linguistic analysis and phenomenology.* Ed. by W. Mays, S. C. Brown. London — Basingstoke, 1972.

279. Lotz J. B. Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie. Freiburg, etc., 1967.
280. MacIntyre A. A perspective on philosophy.—«Social research». Albany, 1971, vol. 38, N 4.
281. Mader J. K. Der Philosoph. I — Wesensbestimmung, Grundprobleme und Disziplinen der Philosophie. Wien — Heidelberg, 1966.
282. Mainberger G. K. Die französische Philosophie nach dem Strukturalismus.—«Neue Rundschau». Frankfurt am Main, 1973, Jg. 84, N 3.
283. Marbach E. Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls. Den Haag, 1974.
284. Marcuse H. Philosophie als kritische Theorie.— In: «Kultur und Gesellschaft. I». Frankfurt am Main, 1965.
285. Martin G. Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode. Berlin, 1965.
286. McCarthy H. E. The problem of philosophical diversity.—«Philosophy East and West», oct. 1959 — jan. 1960.
287. Der Mensch und die Philosophie.— In: «Der grosse Herder», Bd 11. Freiburg, 1956.
288. Menne A. Wie und wozu treibt man Philosophie? — «Universitas», 1974, H. 6.
289. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P., 1945.
290. Meyer H. Weltanschauungslehre. Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs. München, 1970.
291. Misch G. Eine philosophische Fibel. Der Weg in die Philosophie. Leipzig — Berlin, 1926.
292. Müller J. Der Sprung. Untersuchung zur Logik bei M. Heidegger. München, 1969.
293. Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart. Hrsg. von K. H. Kohlenberger und W. Lüttelefelds. München, 1976.
294. Ortega-y-Gasset H. Was ist Philosophie? München, 1967.
295. Passmore J. A hundred years of philosophy. L., 1957.
296. Passmore J. Philosophy.— In: «The encyclopedia of philosophy» vol. 6. New York — London, 1967.
297. Pears D. Ludwig Wittgenstein. München, 1971.
298. Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. Bruxelles, 1970.
299. Perelman Ch. Philosophie, Rhetorik, Gemeinplätze.— In: «Der Mensch — Subjekt und Objekt». Wien, 1973.
300. Pettit Ph. On phenomenology as a methodology of philosophy.— In: «Linguistic analysis and phenomenology». London — Basingstoke, 1972.
301. Peursen C. A. van. Wirklichkeit als Ereignis. Eine daiktische Ontologie. Freiburg — München, 1965.
302. Peursen C. A. van. Phenomenology and analytical philosophy. Pittsburg — London, 1972.
303. Pfänder A. Philosophie auf phänomenologischer Grundlage. Einleitung in die Philosophie und Phänomenologie. München, 1973.
304. Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe. Den Haag, 1972.
305. Die Phänomenologie und Wissenschaften. Freiburg — München, 1976.
306. Phenomenology. The philosophy of Edmund Husserl and its interpretation. Ed. by J. J. Kockelmans. Garden City. N. Y., 1967.
307. Phenomenology and the natural sciences: essays and translation. Eds. J. J. Kockelmans, T. J. Kisiel. North-western University Press, 1970.
308. Phenomenology and philosophical understanding. Ed. by E. Pivcevic. Cambridge e. a., 1975.
309. Phenomenology and social reality. Essays in memory of Alfred Schutz. Ed. by M. Natanson. The Hague, 1970.
310. Phenomenology and social sciences. Ed. by M. Natanson. Evanston, 1973.
311. Phenomenology in perspective. Ed. by F. J. Smith. The Hague, 1970.
312. Philosophie — Gesellschaft — Planung. München, 1974.
313. Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. 1. Hrsg. L. J. Pongratz. Hamburg, 1975.
314. Philosophie. Hrsg. A. Diemer, L. Frenze. Frankfurt am Main, 1967.
315. La philosophie contemporaine. Chroniques 3. Métaphysique, phénoménologie, langage et structure. Firenze, 1969.
316. Philosophische Anthropologie heute. München, 1972.
317. Philosophy, rhetoric and argumentation. N. Y., Ed. by M. Natanson, H. W. Johnstone. Pennsylvania, 1968.
318. Pieper J. Verteidigungsrede für die Philosophie. München, 1966.
319. Popper K. Logik der Forshung. Tübingen, 1966.
320. Pourquoi la philosophie? Québec — Montreal, 1970.
321. Rahner K. Philosophie und Theologie.—«Theologie und Philosophie», Freiburg etc., 1972, H. 1.
322. Ricoeur P. Interrogation philosophique et engagement.— In: «Pourquoi la philosophie?» Québec — Montréal, 1970.
323. Rogge E. Axiomatik alles möglichen Philosophierens. Meisenheim am Glan, 1950.
324. Rombach H. Die Gegenwart der Philosophie. Freiburg — München, 1964.

325. *Ronze B. La philosophie a-t-elle un avenir? — «Etudes»*. P., 1973, novembre.
326. *Rotenstreich N.* Philosophy. The concept and its manifestations. Dordrecht. 1972.
327. *Salmoney H. A.* Karl Jaspers — seine Persönlichkeit und seine Philosophie. — «Universitas», Stuttgart, 1969, Jg. 24, H. 5.
328. *Saner H.* Philosophie von Karl Jaspers — erste Übersicht über nachgelassene Werk und Gedanken. — «Universitas», Stuttgart, 1972, H. 2.
329. *Scharfsteir B.-A. Ostow M.* The need to philosophize. — In: «Psychoanalysis and philosophy». N. Y., 1970.
330. *Scheler M.* Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkenntnis. — Gesammelte Werke, Bd. 5, Bern, 1954.
331. *Scheler M.* Phänomenologie und Erkenntnistheorie. — In: «Schriften aus dem Nachlass». Bd. 1, Bern, 1957.
332. *Schlick M.* Gesammelte Aufsätze. Wien, 1938.
333. *Schlick M.* Die Wende der Philosophie. — «Erkenntnis». Leipzig, 1931, Bd. 1, H.
334. *Schlick M.* Positivismus und Realismus. — «Erkenntnis». Leipzig, 1933, Bd. 3, H. 1.
335. *Schlick M.* Über das Fundament der Erkenntnis. — «Erkenntnis». Leipzig, 1934, Bd. 4, H. 1.
336. *Schlick M.* Philosophie und Naturwissenschaft. — «Erkenntnis», Leipzig, 1934, Bd. 4, H. 6.
337. *Schlick M.* The future of philosophy. — In: «Basis problems of philosophy», N. Y., 1947.
338. *Schmitt R.* Phenomenology. — In: «The encyclopedia of philosophy» vol. 6. New York — London, 1967.
339. *Schneiders W.* Karl Jaspers in der Kritik. Bonn, 1965.
340. *Schütz A., Luckmann Th.* Strukturen der Lebenswelt. Neuwied — Darmstadt, 1975.
341. *Schweitzer A.* Die Weltanschauung der indischen Denken. Mystik, und Ethik. — In: «Ausgewählte Werke fünft Bänden» Bd. 2. Berlin, 1971.
342. *Seiffert H.* Einführung in die Wissenschaftstheorie. Bd. 1. München, 1971; Bd. 2: Geisteswissenschaftliche Methoden: Phänomenologie, Hermeneutik und historische Methode, Dialektik. München, 1973.
343. *Sellars R. W.* The principles, perspectives and problems of philosophy. N. Y., 1970.
344. *Simon G.* Die Achse der Weltgeschichte nach K. Jaspers. Roma, 1965.

345. *Spiegelberg H.* The phenomenological movement. A historical introduction. 2nd ed. Vol. 1, 2. The Hague, 1969.
346. *Spiegelberg H.* Phenomenology in psychology and psychiatry. A historical introduction. Evanston, 1972.
347. *Spranger Ed.* Wie gelangt man zum Philosophie? — «Universitas», Stuttgart, 1964, H. 6.
348. *Stegmüller W.* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. /3. Aufl./, Stuttgart, 1965.
349. *Stigen A.* Philosophy as world view and philosophy as discipline. — In: «Contemporary philosophy in Scandinavia». L., 1972.
350. *Strasser St.* Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft von Menschen. B., 1964.
351. *Strasser St.* Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls. — «Zeitschrift für philosophische Forschung», Meisenheim am Glan, 1975, Bd. 29, H. 1.
352. *Strawson P. F.* Different conceptions of analytical philosophy. «Tijdschr. voor filosofie», Leuven, 1973, Jg. 35, N. 4.
353. Symposium sobre la argumentación filosófica. México, 1963.
354. Simposium sobre la noción husserliana de la «Lebenswelt». México, 1963.
355. *Taylor R.* Dare to be wise. — «Revue of metaphysics», New Haven, 1968, vol. 21, N. 4.
356. *Tillich P.* Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnis. — Gesammelte Werke, Bd. 4. Stuttgart, 1961.
357. *Toptisch E.* Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik. Wien, 1958.
358. *Ulmer K.* Von der Sache der Philosophie. Freiburg — München, 1959.
359. *Ulmer C.* Philosophie-gegenwärtig oder vergangen? — «Wiener Jahrbuch Philosophie», Wien — Stuttgart, 1971, Bd. 4.
360. *De Vries J., Lotz J. B.* Philosophie im Grundriss. Würzburg, 1969.
361. *Wagner H.* Philosophie und Reflexion. München — Basel, 1959.
362. *Wahle J.* Les problèmes modernes de la philosophie. — «Annales de l'université de Paris», 1965, N. 2.
363. *Waismann F.* How I see philosophy. London — New York, 1968.
364. *Weinberg I. R.* Der Wirklichkeitskontakt und seine philosophischen Deutungen. Meisenheim am Glan, 1971.
365. *Weingartner P.* Wissenschaftstheorie I. Einführung in die Hauptprobleme. Stuttgart, 1971.
366. Weltanschauliche und methodologische Probleme der materialistischen Dialektik. Berlin, 1976.
367. *Wendland D.* Von der Philosophie zur Weltanschauung. Zürich, 1960.

368. *Wenzl A.* Weg, Stand und Aufgaben der Philosophie von heute. Nürnberg, 1954.
369. *Wenzl A.* Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. Graz, 1956.
370. *Wisdom J. O.* Philosophy and its place in our culture. New York e. a., 1975.
371. *Wittgenstein L.* Schriften III. Wittgenstein und der Wiener Kreis. Frankfurt am Main, 1967.
372. *Wittgenstein L.* Das blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung. (Braunes Buch) Zettel.—Schriften V. Frankfurt am Main, 1970.
373. *Wittgenstein L.* Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion. Göttingen, 1970.
374. *Wittgenstein L.* Über Gewißheit. Frankfurt am Main, 1970.
375. *Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am Main, 1971.
376. World congress of philosophy. 15th. Varna, Vol. 4—6. Sofia, 1973—1975.
377. *Wuchterl K.* Wittgenstein und die Idee einer operativen Phänomenologie.—«Zeitschrift für philosophische Forschung», Meisenheim am Glan, 1971, Bd. 25, H. 1.
378. *Zaner R. M.* The way of phenomenology. Criticism as philosophical discipline. N. Y., 1970.
379. Die Zukunft der Philosophie. Hrsg. H. R. Schlette. München, 1965.
380. Die Zukunft der Philosophie. Hrsg. M. Gerhard. München, 1975.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I	
Философское знание в истории философской мысли	12
Глава II	
Современные буржуазные интерпретации природы философии	45
1. Трансцендентально-феноменологическая концепция философии	49
2. Экзистенциалистская интерпретация природы философии	77
3. Неопозитивистская концепция философии	105
4. Новейшие тенденции развития современной буржуазной философии	126
Глава III	
Структура и функции философского знания	143
1. Философия как наука	145
2. Философия как мировоззрение	173
Литература	190

Владимир Ульянович
БАВУШКИН

О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

*Критика
современных
буржуазных
концепций*

Утверждено к печати
Институтом научной информации
по общественным наукам
и Институтом философии АН СССР

Редактор А. И. Панченко
Редактор издательства В. В. Рукман
Художник Н. П. Фролов
Художественный редактор С. А. Дитвак
Технический редактор Т. С. Жарикова

Корректоры
Ф. Г. Сурова, Р. П. Шаблеева

ИБ № 4182

Слано в набор 27.02.78. Подписано к печати 11.07.78.
Т-10731. Формат 84×108^{1/32}. Бумага типографская № 1.

Гарнитура обыкновенная. Печать высокая.

Усл. печ. л. 10,32. Уч.-изд. л. 11,6. Тираж 7 650 экз. Тип. зак. 250.

Цена 80 к.

Издательство «Наука»
117485, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 94а
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10